









KLEINE SCHRIFTEN

VON

FERDINAND DUEMMLER

ZWEITER BAND

PHILOLOGISCHE BEITRAEGE

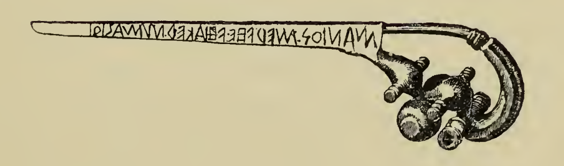
LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1901



PHILOLOGISCHE BEITRAEGE

VON

FERDINAND DUEMMLER



MIT 4 ABBILDUNGEN IM TEXTE UND EINER BEILAGE

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1901

Druck von Fischer & Wittig in Leipzig.

VORWORT.

Von den drei Bänden der kleinen Schriften Ferdinand Dümmlers enthält (abgesehen von dem Nachtrag in Band I) nur dieser zweite Ungedrucktes, die Vorträge No. 1, 5, 6 und das grosse Bruchstück über das hellenische Königtum No. 16. Änderungen habe ich nur da vorgenommen, wo sich sachliche oder formelle Versehen fanden, die Dümmler spätestens bei der Korrektur selbst bemerkt und verbessert hätte. Ich bin darin und auch sonst den Grundsätzen gefolgt, die ich im Frühjahr 1895 mit Dümmler für die Herausgabe der hinterlassenen Schriften unseres Freundes Johannes Toepffer verabredet hatte. Von diesem Gesichtspunkte geleitet habe ich auch den umfangreichen Artikel Athena aus Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie aufgenommen, da Dümmler für die Aufnahme des Artikels Achaia in Toepffers gesammelte Aufsätze mit Lebhaftigkeit eingetreten war. Bei dieser Arbeit hat mich in der liebenswürdigsten Weise Franz Studniczka unterstützt, dem ich im besonderen für freundliche Beihilfe bei der Korrektur, wir drei Herausgeber aber im ganzen für die hingebende Mühe, mit der er unser Unternehmen eingeleitet und bis zu Ende überwacht hat, zu aufrichtigem Dank verpflichtet sind. Was sonst in einer Vorrede noch zu sagen ist, finden die Leser in seiner Einführung im ersten Bande.

Rostock, 18. März 1901. Otto Kern.



INHALTSVERZEICHNIS.

I. Abteilung.

Religion, Kultur, Sage.

Recensionen.

II. Abteilung.

III. Abteilung.

Zur griechischen Litteraturgeschichte.

IV. Abteilung.

Epigraphisches.

I.

RELIGION, KULTUR, SAGE.



DER ZORN DER HERA IN DICHTUNG, SAGE UND KUNST.

Antrittsvorlesung in Basel, 23. Mai 1890. [Ungedruckt.]

Wenn Herodot sagt, Homer und Hesiod haben den Hellenen ihre Götter geschaffen, so giebt er damit nur der allgemeinen Überzeugung seiner Zeit Ausdruck, einer Überzeugung, welche auch noch in der unseren bindende Kraft ausübt und welche unzweifelhaft einen richtigen Kern enthält. Strabo erzählt [1]), als Pheidias mit der Herstellung der Zeusstatue am besuchtesten Festplatze der Griechen in Olympia beauftragt worden sei, also gewissermassen dem panhellenischen Zeusideal unvergänglichen plastischen Ausdruck zu geben hatte, da habe ihn sein Bruder und Mitarbeiter Panainos gefragt, wie er den Gott darzustellen gedenke; Pheidias habe darauf mit den Homerversen geantwortet, welche schildern, wie der Götterkönig der zu seinen Knieen flehenden Thetis Gewährung nickt:

> Sprach's und neigte gewährend die dunkelen Brauen Kronion,
> und es wallten dazu die göttlichen Locken des Königs
> vom unsterblichen Haupt, und es bebte der grosse Olympos.

Diese Geschichte mag zu den gut erfundenen gehören; denn das fünfte Jahrhundert pflegte die Aussprüche seiner grossen Künstler noch nicht zu registrieren; jedenfalls aber können wir aus ihr entnehmen, dass kein Grieche vermeinte, den grossen Bildhauer besser loben zu können als durch die Anerkennung, es sei ihm gelungen, den Götterkönig so darzustellen, wie ihn sich

---

1) VIII p. 353 C.

Homer vorgestellt hatte; nur indem er diese Vorstellung traf, konnte er den Ansprüchen genug thun, welche die bunte, zwiespältige, leidenschaftlich bewegte Menge an das leibliche Abbild des himmlischen Vaters stellte, zu dessen Füssen sie am olympischen Agon ihre mannigfachen Wünsche und Gelöbnisse niederlegte. War doch ausser dem Streben nach dem elischen Ölzweig das Leben und Atmen in der Atmosphäre des nationalen Epos das einzige Band, welches diese Stämme einte, die den Überschuss an individueller Begabung und Kraft, welchen ihnen die Natur verliehen hatte, erkaufen mussten durch ein Verzichtleisten auf gedeihliches politisches Zusammenwirken, auf ein panhellenisches Volkstum, eine panhellenische Geschichte.

Nicht nur dem Opferer in Olympia war der Zeus des Pheidias der homerische. So sehr waren die homerischen Anschauungen Gemeingut des Volkes, dass auch die theologischen Reformatoren, welche die Vorstellungen von den Göttern zu vertiefen bestrebt waren, sich nicht in erster Linie gegen die Form der populären alltäglichen Gottesverehrung wenden, sondern gegen das, was Homer von den Göttern lehrte. So macht zuerst Xenophanes in leidenschaftlichen Versen Homer dafür verantwortlich, dass man sich die Götter in menschlicher Gestalt und mit menschlichen Schwächen behaftet vorstelle. Die Waffe, mit der er Homer bekämpft, den kriegerischen Hexameter, hat er von ihm entlehnt. So geht noch im vierten Jahrhundert Platon mit der bunten, allzu menschlichen Götterwelt Homers mit einem Ernst, ja mit einer Erbitterung ins Gericht, welche befremdlich berührt, wenn man sich die Bedeutung Homers für die griechische Kultur nicht genügend vergegenwärtigt. Auch die Gegner Platons, welche im Volksglauben einen Schatz uralter, allegorisch verhüllter Weisheit erblicken, die Kyniker und die Stoiker, gehen naturgemäss davon aus, nachzuweisen, dass in Homer eigentlich ihre eigene Philosophie enthalten sei; auch nach ihnen hat Homer den Hellenen ihre Götter gegeben, er wird nur gemeinhin falsch verstanden. Bis in die Schriften der Kirchenväter hinein bilden sodann aus der homerischen Götterlehre entnommene Einzelheiten Hauptanklagepunkte gegen das Heidentum.

Auch für uns scheint Herodots Behauptung, Homer und Hesiod hätten den Hellenen ihre Götter gegeben, noch bindend. Wenn wir versuchen, kurz zusammenzufassen, was die griechischen

Götter von denen anderer Völker unterscheidet, so ist es doch zunächst der hohe Grad von Vermenschlichung und Individualisierung, welche nur das Ergebnis einer langdauernden Beschäftigung der durch superstitiöse Furcht nicht gehinderten Phantasie mit dem Göttlichen sein kann. Was auch immer die vergleichende Mythologie über die ursprüngliche, eventuell über die Naturbedeutung der einzelnen griechischen Göttergestalten ermitteln mag, für uns tritt diese Naturbedeutung gegenüber der Persönlichkeit und der ethischen Bedeutung der griechischen Götter entschieden zurück. Mag Zeus ursprünglich der Himmel gewesen sein, da, wo er uns bei den Griechen zuerst entgegentritt, ist er es jedenfalls nicht mehr, sondern sehr viel mehr. Der griechische Gottesglaube ist bereits in der ältesten Zeit kein primitiv roher; dass furchtlose Phantasie und geläuterte Gemütsbedürfnisse bei seiner Ausgestaltung beteiligt waren, ist unverkennbar, und ebendiese Kräfte glauben wir im homerischen Epos in voller Thätigkeit zu beobachten. Es scheint sich also auch für uns zu bewähren, dass Homer vornehmlich den Griechen ihre Götter gegeben habe.

Dennoch lässt sich heute dieser Satz des Herodot nur mit nicht unbeträchtlichen Einschränkungen aufrecht erhalten. Schon der veränderte Begriff, welchen wir mit dem Namen Homers verbinden, hat seine notwendigen Konsequenzen. Auch diejenigen, welche die Persönlichkeit Homers nicht aufgeben — und es ist sehr möglich, dass sie recht haben — verstehen unter Homer nicht mehr den Dichter von Ilias, Odyssee, Hymnen und Margites, sondern doch nur *eine* hervorragende Persönlichkeit aus dem Kreise gleichartiger, dem Kreise jener Sänger, welche die Heldensage derjenigen Stämme fixiert haben, die nach längerem, wechselvollem, gemeinsamem Geschick in Kleinasien dauernde Sitze erwarben und es dort unbeschadet der Fortdauer einzelner feindseliger Gegensätze zu einer Art gemeinschaftlicher Kultur brachten, der panachäischen, welche die meisten Züge ihrer Tochter, der panhellenischen Kultur, schon ausgebildet oder wenigstens merklich vorgebildet zeigt. Aus der Anerkennung dieses Verhältnisses folgt notwendig, dass die Einheitlichkeit des Epos ihre bestimmten Grenzen hat. Wo die Arbeit von Generationen, zum Teil stammesverschiedener Generationen vorliegt, können wir nicht erwarten, eine vollkommene Einheitlichkeit der Anschauungen anzutreffen, selbst wenn die ausgleichende Thätigkeit der epischen Sänger eine

staunenswerte gewesen sein sollte. Diese Einheitlichkeit ist allerdings immer noch staunenswert; aber sie wird begrenzt durch das Gesetz, dass auch der epische Gesang seine Verfallszeit hat, dass es den Epigonen nicht mehr gelingt, das von den Vätern Überkommene so weit umzuschmelzen, dass gar keine Rudera altertümlicherer Anschauungen stehen bleiben. Schon in der Ilias sind deutliche Spuren der Decadenz des Epos erkennbar, aufdringlicher sodann in der Odyssee, am sichtbarsten in den Hymnen. Wir müssen also erwarten, auch für den Götterglauben durch Homer selbst über Homer hinausgeführt zu werden, im Homer selbst Spuren älterer Anschauungen zu entdecken. Damit ist die erste Beschränkung des herodotischen Satzes gegeben. Der homerische Götterglaube ist nicht vollkommen einheitlich.

Die zweite Einschränkung ist diese: die homerischen Angaben über die Götter sind nicht vollständig, „Homer" ist kein theologischer Systematiker, selbst wenn man Hesiod hinzunimmt, der es allerdings zu sein strebt. Zur richtigen Verwendung der homerischen Angaben auch über die Götter muss man sich immer vor Augen halten, dass das Epos von einem bestimmten Stande geübt worden ist und für einen bestimmten Stand. Über die socialen Zustände, aus denen es erwachsen ist, giebt das Epos selbst die reichhaltigste Auskunft; nur müssen wir bedenken, dass die Sänger archaisieren, dass sie vergangene Zeiten darstellen wollen, allerdings mit ungenügenden historischen Kenntnissen. Die Ilias versetzt uns in die Zeit des patriarchalischen Königtums, aber in abnorme Verhältnisse, wie sie wohl zur Zeit der grossen Stammesbewegungen vorübergehend vorgekommen sein mögen, dann aber zum Herzogtum führen mussten, das in Zeiten der Ruhe in die Adelsherrschaft übergehen musste. Dieser Schritt hat sich für die Zuhörer der Ilias bereits vollzogen, und die Schilderungen aus dem Achaeerlager geben ein lebendiges Bild vom Treiben derjenigen, die ihr Geschlecht auf einen Nestor, Agamemnon oder Achill zurückführten. Nach sehr realen Faktoren stufen sich hier Macht und Einfluss ab. Persönliche Tapferkeit auf der einen Seite, auf der anderen Reichtum und Anzahl der Mannen sind die massgebenden Faktoren, welche uns gleich zu Beginn im Konflikt vorgeführt werden; noch trägt die Tapferkeit den Preis davon, aber wohl nur mehr im Liede. Von göttlichen Ahnen aber stammen alle, die etwas zu sagen haben, das ist selbstverständlich, das bescheinigen sich

sogar die Gegner vor dem Zweikampf. Ja, so aristokratisch ist die Ilias, dass sogar die Personifikation der Opposition Thersites noch aus adeligem Geschlechte sein muss. Aber wie sieht er aus, er, der immer mit den Fürsten hadert, der stets auf Abrüstung dringt? Den ganzen Abscheu seiner Hörer gegen Pöbelopposition hat der Dichter in diese Gestalt gelegt. Thersites hat alle Merkmale gemeiner Abstammung und duldet für seine Opposition pöbelhafte Schicksale zu allgemeiner Genugthuung. Nicht besser ergeht es dem Volke, wo dieses auch nur passiv eine Meinung äussert. Agamemnon beruft zwar die Heeresversammlung, aber nur, um die Stimmung zu sondieren. Ihr Votum ist ganz unmassgeblich. Nachdem auf Agamemnons eigenen Vorschlag Fürsten und Volk für die Rückkehr sind, bringt der zeusentsprossene Laertiade beide zur Raison, die ersteren mit höflichen Worten, das Volk mit dem Stocke, wieder zu unverhüllter Schadenfreude des Sängers. Wir müssen uns diese Sänger also in geachteter Ausnahmestellung denken, gewissermassen als die Vertrauensmänner der adeligen Geschlechter, deren Traditionen sie wahrten. Demzufolge wird auch ihre Auffassung von Welt und Leben die des herrschenden Standes sein und ist auch ihr Götterglaube der aufgeklärte der höheren Gesellschaft. Es darf also aus Homer nicht gefolgert werden, dass jemals ein ganzer griechischer Stamm diese aufgeklärte Weltansicht geteilt hätte, dass jemals mit Hektor seine Mannen die Vogelzeichen verachtet hätten. Es soll damit natürlich nicht gesagt sein, dass die homerischen Gedichte nicht den Ansprüchen aller Zeitgenossen genügt hätten, dass es daneben etwa gar gleichzeitig andere Gedichte mit anderen Weltanschauungen, anderem Götterglauben gegeben hätte. Wenn die Gedichte nicht allen Zeitgenossen vollauf Genüge gethan hätten, hätten sie nicht in dem Sinne in den nationalen Besitz übergehen können, wie sie es gethan haben. Sie sind aber deshalb aristokratisch, weil das Zeitalter aristokratisch ist. Der gemeine Mann findet noch sein Glück in der Unterordnung unter seinen Herrn, dessen Thaten sind noch sein höchster Stolz, und insofern ist das Epos wieder Volks- und nicht Standespoesie, indem es die Ideale des ganzen Volks ausspricht. Da aber das Organ, durch welches diese Volksseele sich äussert, wirklich nur die Edelsten und Freiesten sind, so ist über das, was überall von den Göttern geglaubt wurde, am allerwenigsten ein vollständiger Überblick zu erwarten; denn

die religiösen Antriebe pflegen aus den unteren Schichten nach oben aufzusteigen, und diese sind am Epos noch nicht aktiv beteiligt. Es ist daher für die richtige Verwertung der mythologischen Angaben Homers stets im Auge zu behalten, dass sie weder den Umfang noch den Inhalt des Volksglaubens erschöpfen.

Wenn zwei Gottheiten, auf deren Kult sich in historischer Zeit das intensivste religiöse Gefühl der Griechen konzentriert, wenn Demeter und Dionysos im homerischen Olymp überhaupt fehlen und nur ganz beiläufig erwähnt werden, so darf man daraus nicht schliessen, dass ihr Kult damals noch unbedeutend gewesen wäre. Sie fallen eben als Götter des Landmannes nicht in den Gesichtskreis des aristokratischen Epos. Für den Inhalt des griechischen Glaubens ist zu beachten, dass die Organisation des olympischen Götterstaates, die Loslösung der olympischen Götter von einer bestimmten irdischen Lokalität, ein Ergebnis der Abstraktion ist, das nicht ursprünglich sein kann und welches später auch wieder anderen Bedürfnissen Raum geben musste. Diese Abstraktion mag durch den Wechsel der Wohnsitze befördert worden sein; mit der Eroberung einer neuen Heimat aber stellte sich auch das Bedürfnis wieder ein, die Götter auf die Erde herabzurufen, und so haben die homerischen Olympier ihre Herrschaft zwar nie eingebüsst, aber sie haben sie mit ihren älteren Vorgängern geteilt. Inwiefern dies auch für den Kult bedeutsam war, kann hier nicht verfolgt werden. Für jetzt wollen wir so viel festhalten, dass Homer zwar auch für die griechische Religion unsere älteste und ehrwürdigste Urkunde ist, dass diese Urkunde aber lückenhaft ist. Es folgt daraus, dass jede anderweitige Überlieferung in lokalem Kult und lokaler Sage nicht nur an Homer zu messen ist, sondern selbständig auf ihren Gehalt zu prüfen, dass aus der späten Bezeugung einer Vorstellung allein noch nicht folgt, dass ihr Inhalt nicht altertümlicher seine könne als Homer.

Wir wenden nun die gewonnenen Gesichtspunkte auf eine einzelne Gestalt des homerischen Olymps an, auf die Himmelskönigin Hera. Mehr als irgend eine andere Gottheit verdankt diese der homerischen Dichtung, speciell der Ilias, ihren Weltruhm, ihre Anerkennung als legitime Gemahlin des höchsten Gottes; im Kultus ist es ihr nie gelungen, andere ursprünglich gleichberechtigte Zeusgemahlinnen zu verdrängen. Wenn die Gortynier ihrer Europa den Namen Hera beifügen, so ist das eine

ganz äusserliche Konzession an die Überlieferung des Epos; der Kult gilt nach wie vor der alten Naturgöttin Europa. Wenn ausser der Ilias über Hera keine anderen Nachrichten vorlägen, so könnte man zu der Annahme versucht sein, Hera sei eine rein dichterische Schöpfung, sie sei von einem genialen Dichter konzipiert worden als Bild der Himmelskönigin, schlechthin als Prototyp der irdischen Herrscherin. So sehr scheint jede Spur einer ursprünglichen Naturbedeutung zu fehlen, während rein menschliche Züge, ja Züge menschlicher Schwäche in Fülle dazu dienen, ihr Bild individuell eindrucksvoll zu machen. Zur Erde hat Hera in der Ilias keine nähere Beziehung als irgend eine andere Gottheit; ewig thront sie an der Seite ihres Gemahls im Olymp, nach ihm die höchsten Ehren geniessend. Sehr gut fasst diese Gelöstheit der Hera vom Naturleben Welcker[1]) dahin zusammen: „War den Fürsten auf ihren Burgen die Gabe des Feldes nur Steuer, so durfte auch die Götterkönigin das Ackerfeld nicht berühren.“ Auch als Mutter spielt Hera in der Ilias keine Rolle, wie auch im Kult diese Seite fast ganz zurücktritt. Wohl werden Kinder von ihr genannt; doch diese sind zum Teil wie Ares und Hephaistos wenig geachtet, und zu keinem hat sie ein herzliches Verhältnis. Es scheint nicht einmal darauf anzukommen, dass sie die einzige, sondern nur dass sie die einzige legitime Gemahlin des Zeus ist. Wenigstens spielt Eifersucht in der Ilias eine geringe Rolle. Dies Motiv allerdings muss, ehe die Ilias abgeschlossen war, in anderen Epen ausgeprägt gewesen sein; wenigstens setzt die Ilias eine Heraklesdichtung voraus, in welcher die Eifersucht auf Alkmene den Grund zur Verfolgung ihres Sohnes durch Hera abgegeben haben muss; in der Ilias tritt aber dies dankbare Motiv zurück, so häufig auch der eheliche Zwist des göttlichen Paares geschildert ist. Die Veranlassungen zu diesen Zwisten sind stets rein menschliche, poetische Meinungsverschiedenheiten über die Lenkung des Geschickes der Achaeer und der Troer. Die Parteinahme für die Achaeer hat ja thatsächlich jedenfalls den einfachen Grund, dass die Achaeer, vornehmlich die argivischen Achaeer, die hauptsächlichen Träger des Herakultes waren, im Epos wird sie rein menschlich als Vorliebe motiviert; nicht in erster Linie als Schützerin der Ehe tritt Hera für Menelaos ein, sondern in erster Linie für Agamemnon und Achilleus aus

1) Griechische Götterlehre I S. 362.

persönlicher Gunst. Ein jüngeres Epos, die Kyprien, gab als Grund ihrer Parteinahme nicht etwa die Entführung der Helena an, sondern das Urteil des Paris, also menschlich gesprochen verletzte Eitelkeit.

Nur an einer Stelle der Ilias ist die Erinnerung an die ursprüngliche göttliche Bedeutung der Hera noch deutlich gewahrt, wenngleich auch hier äusserlich der Ökonomie des Epos dienstbar gemacht, im XIV. Buche in der Episode, in welcher Hera den Zeus zur ehelichen Vereinigung verlockt, damit, während der Weltbeherrscher schläft, Poseidon den Achäern beistehen könne. Es ist längst bemerkt, dass die Ausführlichkeit dieses in blühendster Sprache geschriebenen Abschnittes durch die Ökonomie der Ilias nicht erfordert wird, dass ihr Verfasser ein selbständiges Interesse hat an alten Göttermythen. Mit dem Gürtel der Aphrodite war Hera ihrer Einwirkung auf Zeus sicher, gleichwohl wird ihr Besuch ausführlich motiviert. Wir erfahren, dass sie ihre Jugend bei Okeanos und Tethys verbracht hat, die der Ursprung aller Dinge sind; dass beide jetzt in ehelichem Zwiste leben, dass Hypnos den Zeus schon einmal betrogen hat, als Hera den Herakles verfolgte, dass ihn damals nur die Flucht zur Nyx gerettet hat, vor welcher selbst Zeus Ehrfurcht hat. Dies sind grossenteils Vorstellungen, wie sie im ganzen übrigen Homer nicht vorkommen, sie klingen an die hesiodische Theogonie an, noch genauer aber an die orphische Theogonie, welche für uns erkennbar erst im sechsten Jahrhundert fixiert wurde. So gewährt uns diese Iliasepisode einen interessanten Einblick in einen Vorstellungskreis, welcher von den epischen Sängern sonst geflissentlich ignoriert wird, sie lässt mit Sicherheit theogonische Poesie erschliessen, die den jüngsten Teilen der Ilias mindestens gleichalterig und weit älter als Hesiod ist.

In den Zusammenhang dieser alten hieratischen Dichtung gehört ursprünglich auch die Schilderung von der ehelichen Vereinigung des Zeus und der Hera. Nicht für den Zusammenhang der Ilias ist sie zuerst besungen worden; sondern der Homeride ist hier Nachdichter eines Gedichts, das die Geschichte der Götter, darunter vornehmlich auch die heilige Hochzeit des Zeus und der Hera zum Hauptgegenstande hatte; aus diesem Liede hat er seine glänzenden Farben entlehnt, die goldene Wolke, welche den Gipfel des Ida umhüllt, die Frühlingsblumen, welche aus dem Lager des Götterpaares hervorspriessen.

Wir könnten hier bereits die Beobachtung machen, wie altreligiöse Vorstellungen, von welchen in der Ilias nur mehr die Rudera vorliegen, sich in Kultsagen erhalten haben, welche uns nur aus späten Berichten bekannt sind, wollen aber vorher einen Blick auf die Behandlung werfen, welche die Herasage im Hymnus auf den pythischen Apollon erfährt. In jenem Hymnus ist ganz äusserlich an die Erlegung des Drachen Python eine Schilderung der Geburt des Drachen Typhaon angeknüpft, welche sicherlich ursprünglich selbständige Geltung hatte. Und zwar tritt uns in dieser Einlage der Zorn der Hera gegen Zeus zum ersten Male entgegen, motiviert aus den inneren Verhältnissen des himmlischen Paares. Auch hier tritt Hera als Himmelskönigin auf, sie tritt auf dem überirdisch gedachten Olymp unter die übrigen Götter und verkündigt ihnen die Ursache ihres Grolls und den Plan ihrer Rache. Sie ist als Gattin gekränkt, dass Zeus sie nicht gewürdigt hat, Mutter seiner herrlichsten Tochter, der Pallas Athene, zu werden; er hat diese selbst geboren, während der Sohn, welchen er mit ihr gezeugt hat, Hephaistos, lahm und hässlich zur Welt kam, so dass sie ihn selbst im Zorne vom Olympos herabschleuderte, sie will nun zu den Unterirdischen flehen, dass sie auch ihr verleihen, getrennt von Zeus einen Sohn zu gebären, welcher dem Zeus so überlegen sei, wie dieser dem Kronos. Die Erde bebt ihrem Wunsche Gewährung, sie zieht sich nun grollend auf die Erde in ihre Tempel zurück, bis sie nach Ablauf der Horen das menschenköpfige, schlangenleibige Ungeheuer Typhaon gebiert, das sie dem Drachen Python zur Aufziehung übergiebt. Hier schliesst die Episode. Wir müssen die Erzählung aus Hesiod dahin ergänzen, dass Typhaon heranwuchs zum gefährlichsten Gegner des Zeus und von diesem erst nach langem, heissem Kampfe in den Tartaros geschleudert wurde. Denn dass dieser Hymnus der festländischen boeotischen Poesie näher steht als der kleinasiatisch homerischen, ist längst erkannt. Zwar zeigt auch er wie diese ganze Dichtungsart die Abhängigkeit von dem homerischen Epos durch Übernahme des olympischen Göttersystems; aber die Hera, welche uns hier entgegentritt, ist nicht olympisch, sie ist vollkommen chthonisch, wenn auch motiviert ist, warum sie den Olymp verlassen hat. Sie ist vollkommen an die Stelle der Erdgöttin Gaia getreten, welche bei Hesiod Mutter des Typhoeus ist. Während

in der Nachkommenschaft des himmlischen Paares unser Hymnus von Hesiod abweicht, findet sich doch bei Hesiod der Zorn der Hera ebenso motiviert; auch bei Hesiod giebt die Geburt der Athena die Veranlassung, dass Hera sich grollend zurückzieht und allein den Hephaistos gebiert. Wir werden daher die Motivierung des Zornes der Hera mit Wahrscheinlichkeit für die nachhomerische theologische Spekulation des Mutterlandes in Anspruch nehmen können. Ursprünglich kann diese Motivierung nicht sein, schon weil sie eine junge Version der Athenageburt voraussetzt; dass sie aber ursprünglichere Elemente enthält als die homerische Religion, geht aus der innerlicheren Motivierung des ehelichen Zwistes hervor. Auch der Umstand sichert der Version des Hymnus und der Theogonie grössere Ursprünglichkeit, dass der homerische Olymp, welcher erst ein Ergebnis der panachäischen Kultur ist, eigentlich ignoriert wird. Der Grund des Zornes ist nicht Eifersucht wegen verletzter Rechte, sondern wegen versagter Ehre. Wenn diesen theologischen Dichtern der homerische Olymp in lebendigem Glauben gegenwärtig gewesen wäre, so hätte ja nichts näher gelegen, als den Zorn der Hera etwa an die Geburt des Apollon oder der Persephone anzuknüpfen; ähnlich muss der Dichter einer alten Heraklee, welche von der Ilias bereits vorausgesetzt wird, verfahren sein. Die theologischen Dichter Mittelgriechenlands verschmähen diese Motivierung, weil in ihnen das Gefühl zu lebendig ist, dass der homerische Olymp eine Kunstschöpfung ist, dass im Kultus der höchste Himmelsgott nur e i n e Gemahlin hat. Wenn Hesiod die lokale Vielheit der im Kulte nebeneinander bestehenden Zeusgemahlinnen, welche sich gegenseitig auschliessen, mit der durch Homer zur Anerkennung gebrachten Alleinherrschaft der Hera dadurch zu vereinigen sucht, dass er Zeus nacheinander verschiedene legitime Ehen eingehen lässt, von welchen die Verbindung mit Hera die jüngste ist, so ist das einer jener ungeschickten Versuche, zwischen homerischer Theologie und dem Volksglauben auszugleichen, die für den konservativen Sinn Hesiods so charakteristisch sind.

Im Kultus hat es Hera nie zu panhellenischer Geltung bringen können. In ganz Attika zum Beispiel besass sie nur einen Tempel und diesen ausserhalb der Stadt, weil dort der Glaube und Kult der Demeter zu lebendig waren, um eine andere Zeusgemahlin aufkommen zu lassen. Um so mehr können wir hoffen, den Kult

der Hera in reiner Form und mit durchsichtigen Sagen verbunden da anzutreffen, von wo er sich ursprünglich verbreitet hat. Hera ist ursprünglich Göttin des kleinen Stammes der Dryoper, welcher in ältester Zeit in der Nähe von Delphi ansässig war, etwa in der Gegend, welche später die Dorer occupierten. Schon vor der dorischen Wanderung indes hat sich dieser Stamm teils nach Euboia, teils nach dem Peloponnes, nach Hermione und Argos ausgebreitet; von Argolis aus sind Teile des Stammes nach Samos gekommen. Dies sind die wenigen Orte, wo Kult der Hera ursprünglich und stets in lebendiger Übung geblieben ist. Kult und Mythus drehen sich hier stets um das eine Ereignis, welches wir bereits in der Ilias nach älterer theologischer Dichtung ins Genrehafte herabgezogen antrafen, um die Hochzeit des himmlischen Paares. Diese wird im grossen Frühlingsfeste gefeiert, ihr wird jede irdische Hochzeit nachgebildet. Nur das Gattinverhältnis der Hera hat die religiöse Phantasie der Griechen beschäftigt. Wohl hat man im Peloponnes neben Hera ihre Tochter Hebe verehrt, aber Hera als Mutter hat keine Geschichte. Für Mutterglück und Mutterschmerz hat der griechische Glaube in der der Hera ursprünglich ganz analogen Demeter seinen tiefsten Ausdruck gefunden, und dadurch ist es gekommen, dass die homerische Himmelskönigin, welche nichts ist als Gattin und Herrscherin, von der schmerzensreichen Mutter von Eleusis in den Hintergrund gedrängt worden ist. Wie nun die menschliche Seite des ehelichen Verhältnisses zwischen Zeus und Hera schon bei Homer mit Vorliebe behandelt wird, so hat auch die Hochzeit selbst ihre Vorgeschichte, ihren kleinen Roman, der auch im Kulte zum Ausdruck kommt. Diese Vorgeschichte kehrt an den verschiedenen Punkten mit so geringfügigen Abweichungen wieder, dass ihr Sinn noch deutlich erkennbar ist.

Wir betrachten hier die Legende desjenigen Herafestes, welches dem ursprünglichen Sitze der Dryoper am benachbartesten ist, der Daidala in Plataiai. Pausanias erzählt bei Beschreibung des Heratempels in Plataiai[1]), das Kultbild der stehenden Hera *τελεία* sei von Praxiteles, und fährt dann fort: Ein anderes Bild der sitzenden Hera hat Kallimachos gemacht. *Νυμφευομένη,* die bräutliche nennen sie aber die Göttin aus folgendem Grunde. Hera habe sich aus

---

1) VII 2, 7. 3, 1—6.

irgend einem Grunde auf Zeus erzürnt nach Euboia zurückgezogen, und da Zeus sie nicht zur Rückkehr habe bewegen können, habe ihm der weise Herrscher Kithairon geraten, er solle ein Holzbild bräutlich ankleiden und auf einem Ochsenkarren festlich einholen und aussprengen, er heirate Plataia, die Tochter des Asopos. Diese List habe gewirkt, Hera sei wütend herbeigekommen, um ihrer Nebenbuhlerin den Schleier vom Gesicht zu reissen; als sich dann die Nebenbuhlerin als eine hölzerne entpuppte, habe sie gelacht und sich mit Zeus versöhnt. Zur Erinnerung an diese Versöhnung feiern die Plataeer alle Jahre das Fest der Daidala und mit allen Boeotern zusammen alle sieben Jahre die grossen Daidala. Das Fest besteht in einer Nachahmung der Zuführung der Braut zum Zeus; den Holzpuppen, welche den Namen *δαίδαλα* führen, wird eine Brautführerin beigegeben; sie werden dann in feierlicher Procession auf Ochsengespannen auf den Gipfel des Kithairon gefahren und dort verbrannt. Mit geringen Abweichungen erzählt dieselbe Geschichte Plutarch, welcher über das Fest eine eigene Schrift geschrieben hatte. Hier zieht sich Hera, was wohl ursprünglicher ist, nicht nach Euboia, sondern auf den Kithairon zurück; der gute Ratgeber heisst Alalkomeneus, die Holzbraut Daidala, Hera selbst vollzieht aus Eifersucht die erste Verbrennung des Holzbildes. Wie gewöhnlich ist hier der Festbrauch das ursprüngliche; der Mythus ist erfunden, um zu seiner Erklärung zu dienen. Das wesentliche Ziel des Festes, das Verbrennen der Holzpuppen, ist ein Brauch, welcher sich in die Reihe unserer Johannisfeuer stellt, die ursprünglich in die Reihe der Lustrationen gehören und den Erntesegen des Jahres sichern sollen. Verknüpft mit diesem Brauche wird eine Darstellung der himmlischen Hochzeit; denn die hölzerne Braut ist ursprünglich keine andere als Hera selbst. Die Eifersucht der Hera ist ein sekundäres Motiv; zu Grunde liegt der Gedanke, dass das himmlische Paar getrennt gelebt hat und sich nun im Frühlingsfeste wieder vereinigt und dass diese Vereinigung es ist, welche den Segen des Jahres sichert, wie ja auch in der Ilias dem Lager der beiden alle Frühlingsblumen entspriessen. Den Grund, weshalb Hera sich zürnend dem Zeus entzieht, weiss Pausanias nicht mehr anzugeben.

Man könnte hier von parallelen Mythen Licht erwarten; denn die zürnende Hera hat eine ganze Reihe paralleler Gestalten. Bei einigen ist das Motiv des Zürnens so in den

Vordergrund gerückt, dass es den Namen der Göttin bestimmt, so bei Erinnys, Brimo, Nemesis, vielleicht Europa; bei anderen ist es im Beinamen ausgedrückt, so bei Demeter Erinnys und Melaina in Arkadien. Die Angaben über die Gründe der zornigen Zurückgezogenheit weichen sehr von einander ab. Der bekannteste Zorn ist ja der der Demeter über den Raub der Tochter; aber dies Motiv ist als sekundär auszuscheiden, da Demeter und ihre Tochter ursprünglich identisch ist. Ein anderes Motiv kommt in der arkadischen Demetersage hinzu. Während Demeter ihre Tochter sucht, ist ihr von Poseidon Gewalt geschehen; und sie zieht sich nun grollend zurück, bis sie dem Poseidon ein Zwillingspaar gebiert. Ein ähnlicher Grund des Grolls wird wohl auch für die plataeische Sage einmal angegeben worden sein, welche ja auch bereits vor der Entzweiung ausserehelichen intimen Verkehr des Zeus und der Hera kennt; es kann aber keine ursprüngliche Vorstellung sein, dass Hera sich durch diesen Verkehr beleidigt zurückzieht, bis Zeus sie durch feierliche Hochzeit versöhnt. Dies ist erst Spekulation einer fortgeschrittenen Kultur. Auf die richtige Deutung der Mythen von der zürnenden Göttin führt der kyklische Charakter, der allen gemeinsam ist. Sie kennen alle Vereinigung, Trennung und Wiedervereinigung; so spiegeln sie den Lauf der Natur, wie im Frühjahr das Götterpaar Hochzeit hält, so bedeutet die Göttin, die sich zürnend zurückzieht, nichts anderes als den Zustand der Erde vor dieser Hochzeit als die unfruchtbare Jahreszeit. Man kann diese Zeit unter doppeltem Gesichtspunkte betrachten als eine Zeit der Trauer und eine Zeit der Hoffnung. So führte die zürnende Hera in Plataiai nicht nur den Beinamen der nächtlichen, *νυχία,* sondern auch den der bräutlichen, und so erklärt es sich, dass Pausanias bei Erwähnung einer sitzenden Herastatue, welche den Beinamen *νυμφευομένη* führte, die Geschichte vom Zorn der Hera erzählt.

Überblicken wir nun die Nachrichten vom Zorn der Hera, welche uns bis jetzt begegnet sind, so könnte es fast so erscheinen, als ob der Sinn des Mythus, je weiter wir uns von Homer entfernt haben, desto klarer geworden sei. Es erschien im Hymnus und bei Hesiod der Ilias gegenüber als Fortschritt, dass als Grund des Zerwürfnisses das innerliche Verhältnis der beiden Gatten aufgefasst wurde, und dass Hera wenigstens zeitweise wieder chthonisch wurde. Freilich liess sich der in der hesiodischen

Schule geltende Grund des Zornes, dass Zeus allein die Athena geboren habe, den Kultsagen gegenüber als ursprünglicher Grund der Entzweiung nicht aufrecht erhalten, sondern höchstens als ein barocker Ausdruck für die Auflösung der ehelichen Gemeinschaft, für welche der Zorn selbst nur ein anderer Ausdruck ist. Wir stehen jetzt also vor der Frage: sind die Mythen vom Zorn der Hera jünger als Homer, oder ignoriert er sie geflissentlich? Ersteres ist bei Sagen, welche auf so einfache Naturanschauung zurückgehen, von vornherein nicht wahrscheinlich; aber auch letzteres trifft nicht ganz zu. Wir haben bisher eine Stelle der Ilias unberücksichtigt gelassen; VIII 473 verkündet Zeus, die Not der Achaeer werde nicht eher aufhören, bis Achill befriedigt sei, und wendet sich dann an Hera: um dich kümmere ich mich nicht, auch wenn du zürnend an die äussersten Grenzen der Erde und des Meeres kommst, wo Iapetos und Kronos sitzen, sich weder am Strahl der Sonne, noch am Hauche des Windes erfreuen und tiefer Tartaros rings herum ist. Der Dichter, welcher diese Verse schrieb, kennt wie alle Homeriden als Anlass des ehelichen Zwistes nur die Parteinahme für die Achäer; aber wie erklärt es sich, dass Zeus voraussieht, Hera werde sich zürnend an die äussersten Grenzen der Erde zurückziehen, wo in ewigem Dunkel die gestürzten Titanen sitzen? Wenn Hera Zeus strafen wollte, genügte es ja, wenn sie sich in einen ihrer Tempel zurückzog. Mit jenem Aufenthalt wäre sie ja selbst am meisten gestraft gewesen; denn dieser trostlose Ort an den Grenzen der Erde ist nichts anderes, als der ionische Hades, der erst später zum unterirdischen Tartaros wurde. Diese merkwürdige Fiktion lässt sich nicht anders erklären als durch die Annahme, dass hier eine Reminiscenz an die alte Naturbedeutung des Mythus vorliegt; der Zorn der Hera und ihr Aufenthalt in der Unterwelt sind ursprünglich nicht von einander verschieden, und nichts anderes bedeutet es, wenn sie sich in eine Höhle des Kithairon zurückzieht; an Stelle des kosmischen Horizonts der Homerischen Dichtung tritt hier nur der lokal beschränkte des plataeischen Kultus.

Auch die griechische Kunst hat für die trauernde, verlassene Gottesbraut einen festen Typus gefunden, und wenn ich nicht irre, besitzen wir Nachbildungen der Statue in Plataiai, an welche Pausanias seine Erzählung anknüpft. Die Trauer und der Zorn kennzeichnet sich für den Griechen in Vernachlässigung der äusseren Haltung; in

Bewegungen und Stellungen, welche sonst nicht für wohlanständig gelten und vermieden werden. So haben wir auf Münzen von Gortyn die trauernde von Zeus verlassene Europa[1]) dargestellt in lässiger Stellung auf dem Stamm einer Platane sitzend. Sie hat ein Bein über das andere geschlagen, den Ellenbogen stützt sie auf das Knie und das Haupt auf die umgebogene Hand. Dass diese Stellung für die verlassene Götterbraut typisch war, beweisen Wiederholungen für andere Göttinen. So existiert eine wenn auch schlechte Statue der um Adonis trauernden Aphrodite vom Libanon[2]) und auch die zürnende Demeter ist auf Gemmen ganz ähnlich dargestellt. Die älteste statuarische Ausführung dieses Typus ist eine schöne Statue des Vatikan, die sogenannte Penelope. Der Name Penelope nun scheint wohl berechtigt zu sein. Die Stellung erscheint für die Verlassene durchaus passend, und dann wiederholt sich dieselbe Figur auf einem Vasenbilde des fünften Jahrhunderts, sowie auf hellenistisch-römischen Terracottareliefs unverkennbar als Penelope bezeichnet. Diese beiden Kunstgattungen stehen in Abhängigkeit von der monumentalen Malerei Polygnots, und die Vermutung liegt nahe, dass sie die Penelope aus den Fresken zur Odyssee, welche Polygnot in Plataiai gemalt hatte, wiederholen[3]).

---

1) [Die Münzen sind zuletzt abgebildet von J. N. Svoronos' Revue Belge de Numismatique 1894 Pl. 1, der die sogenannte Europa auf Britomartis-Diktynna deutet.]

2) [Lenormant Gazette archéol. I pl. 26; vgl. F. D.s Bemerkungen bei Pauly-Wissowa, Realencyklopaedie I 395. 2779.]

3) [Der Schluss des Vortrags, wohl noch ein loses Blatt, hat sich in F. D.s Nachlass nicht mehr vorgefunden. Aber die aus dem Vorhergehenden sich ergebende Folgerung ist klar: Polygnot hat bei seiner Darstellung der Penelope an das alte Kultbild der Hera von Plataiai angeknüpft. Über Polygnots Fresken zur Odyssee in Plataiai vgl. C. Robert, Die Marathonschlacht in der Poikile 63.]

ATHENA.

Pauly-Wissowa, Realencyklopädie II 2, S. 1941—2020.

Athena, ion. Ἀθήνη Ἀθηναίη, aiol. und dor. Ἀθάνα Ἀθαναία, att. Ἀθηναία (vereinzelt bis ins vierte Jahrhundert) Ἀθηνάα, daraus kontrahiert Ἀθηνᾶ, etwa seit dem peloponnesischen Kriege häufiger. Im Epos häufig Παλλὰς Ἀθήνη oder Παλλὰς Ἀθηναίη, während Παλλάς selbständig erst in der Lyrik vorkommt.

1. Die adjektivische Form des Namens Ἀθηναίη hat von jeher die Auffassung nahe gelegt, dass das berühmte Athen der Herd des gesamten Kultus sei, wozu der Anspruch Athens, Metropole der ionischen Dodekapolis zu sein, gut zu stimmen schien. Seitdem aber die attischen Pelasger, denen man auch diesen Kult zuschrieb, mit Recht allen Kredit verloren haben (vgl. Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte, 1 ff.) und man begonnen hat, jene Ansprüche Athens als hinfällig zu erkennen (J. Toepffer, Att. Geneal., 225 ff.), lässt sich Athen nicht mehr als Ausgangspunkt des Dienstes betrachten; vielmehr hat gerade durch seine Abgeschlossenheit der athenische Kultus manches Altertümliche treu bewahrt. Die Musterung des Materials wird vielmehr lehren, dass Athena zum ältesten Gemeingut der griechischen Stämme gehört, weshalb eine genealogische Anordnung der Überlieferung nicht thunlich ist.

1942 I. Athena im homerischen Epos und in der Heldensage.

2. Athena erscheint bereits in den ältesten Partien der Ilias, aller lokalen Beziehungen fast gänzlich entkleidet, nach Zeus als die am meisten panachaeische Göttin des gesamten Olympos. Die Beziehungen auf Kultorte des Mutterlandes sind geringfügig,

doch muss wohl das Beiwort Ἀλαλκομενηΐς Il. IV 8; V 908, trotz abweichender Erklärungen Aristarchs bei Steph. Byz. s. Ἀλαλκομένιον, auf das boiotische Alalkomenai bezogen werden, das frühzeitig den Geburtsmythus für sich in Anspruch nahm. Ob dagegen die Form Ἀθηναίη adjektivisch von dem berühmten Athen abgeleitet ist, lässt sich nicht sicher sagen. Es gab nach Steph. Byz. s. v. neun Orte dieses Namens, und auch eine Weiterbildung von Ἀθήνη wie σεληναίη von σελήνη wäre denkbar. Die zwei jungen Stellen, welche sich ausdrücklich auf den athenischen Kult beziehen, sind bei diesem zu besprechen. Athena ist bei Homer eine der am vollkommensten ausgebildeten göttlichen Persönlichkeiten, ein fest umrissener Charakter von ewiger Dauer. Sie erscheint unmittelbar nach Zeus und vor Apollon in der Trias der vornehmlichsten Schwurgötter, sie empfängt und erhört viele Gebete. Das Interesse für Göttermythen liegt der Blütezeit des Epos fern; doch ist jedenfalls die gewöhnliche Form des Geburtsmythus (s. u.) auch der Ilias bekannt; dass Zeus Athena selbst geboren habe, wird Il. V 875. 880 erwähnt, und die Beinamen ὀβριμοπάτρη und Tritogeneia wurzeln ursprünglich in diesem Mythus (die Ansicht Aristarchs, welche die Scholien zu der Stelle geben, dass v. 880 dem Hesiod die Anregung zur Erdichtung des Mythus gegeben habe [Lehrs, Aristarch[2] 179], ist nur für den mythologischen Standpunkt der Alexandriner charakteristisch). Weniger klar ist das Beiwort ἀτρυτώνη, welches stets in Verbindung mit Διὸς τέκος erscheint. Im Grunde ist ja das besonders enge Verhältnis der Athena zu ihrem Vater Zeus bereits durch diejenige Naturauffassung gegeben, aus welcher der Mythus von ihrer Geburt hervorgegangen ist, und so leitet in der That auch Ares a. a. O. die ungewöhnliche Nachgiebigkeit des Zeus gegen Athena aus seinem mütterlichen Verhältnis zu ihr her; im allgemeinen aber erscheint bei Homer dies Verhältnis als ein persönlich freies, wie auf Wahlverwandtschaft beruhendes. Bloss aus diesem engen Verhältnis zu Zeus würde es sich auch hinreichend erklären, wenn sie, die gewöhnlich seinen Willen vollstreckt, seine Attribute, namentlich die furchtbare Aigis, handhabt (Il. II 446f.; V 738; XXI 400). Eher als alte Natursymbolik könnte hierbei bereits Einfluss bildlicher Darstellungen der Göttin mit im Spiel sein. Dass bei Homer die Aigis, wie sie auf einigen alten Denkmälern erscheint, als Schild zu verstehen sei, hat Stengel nachgewiesen

(Jahrb. f. Philol. 1882, 518 ff. 1885, 80 und Pauly-Wissowa, Bd. I S. 970 ff.), nicht aber, dass diese Auffassung die ursprüngliche und die später übliche Deutung als Ziegenfell nur aus falscher Etymologie entsprungen ist. Diente das alte Ziegenfell, das bei Zeus und Athena allerdings natursymbolische Bedeutung hat (s. u. § 46), in einer rohen Zeit als λαισήιον d. h. zum Schutze vorgestrecktes Fell (vgl. Reichel, Homerische Waffen, 65 ff., wo aber Stengels 1943 Arbeiten nicht berücksichtigt sind), so ist leicht begreiflich, wie sie im ritterlichen Epos zum Schilde werden konnte, während die ältere Auffassung sich daneben hielt und später namentlich durch die Kunst wieder zur Alleinherrschaft gelangte. Wenn es Il. XXI 401 von der Aigis heisst: ἣν οὐδὲ Διὸς δάμνησι κεραυνός, so spricht das der ursprünglichen meteorischen Bedeutung der Aigis geradezu Hohn. Das Gorgoneion befindet sich bereits Il. V 741 umgeben von anderen Schreckgestalten auf dem Aigisschilde, welchem sehr ähnlich der Schild des Agamemnon ist, Il. XI 32 ff. Sehr zweifelhaft ist es auch, ob in einigen anderen Zügen, welche Roscher, Nektar und Ambrosia 96, aufzählt, meteorische Reminiscenzen und nicht vielmehr allgemeinere Ausflüsse göttlicher, vom himmlischen Vater entlehnter Macht zu erblicken sind; so lässt Athena Il. V 7 dem Diomedes Feuer von Haupt und Schultern ausgehen, XVIII 205 legt sie dem Achill eine flammende Wolke ums Haupt, Il. XI 45 donnert sie zu Agamemnons Ehre, Il. IV 74 ff. wird ihr Flug mit dem eines Meteors verglichen, nach Il. V 745 und VIII 389 fährt sie mit Hera auf einem feurigen Wagen. Wenn man bei Homer argwöhnisch nach Rudimenten von Naturmythen sucht, so müsste man auch die Erscheinungen der Göttin in Vogelgestalt hierherziehen, wie es auch Ad. Kuhn, Herabkunft des Feuers ^{2} 29, thut, wo die Stellen gesammelt sind. Vielleicht mit mehr Recht könnte man in dem ihrer Würde wenig angemessenen Knappendienst, welchen sie Il. XXII 276 Achill durch Zurückbringen der verschossenen Lanze erweist, einen alten mythischen Zug erblicken. Vielleicht brachte sie ihm einst die wunderbare Lanze des Schlachtengottes, welche verschossen von selbst in die Hand des Schützen (oder des Gottes) zurückkehrt.

3. Bei Homer tritt uns Athena vornehmlich als Heldenbeschirmerin entgegen, in der Ilias im Getümmel der Schlacht den Kämpfenden, in der Odyssee mehr wie eine freundliche Fee in allen Lebenslagen ihren Lieblingen zur Seite stehend. Diese

Rolle ist ihr nicht erst vom homerischen Epos zuerteilt worden, sondern kommt ihr zu als Tochter des Zeus, welcher selbst Vater der Könige und Lenker der Schlachten ist. So war Athena als Helferin in gefahrvollen Abenteuern jedenfalls schon in zahlreichen vorhomerischen Sagen und Liedern gegeben; für Perseus, Bellerophon, Herakles können wir ein solches Schutzverhältnis mit Sicherheit voraussetzen. Auch in der Ilias liegt ein Fall erblicher Klientel noch deutlich vor in dem Verhältnis Athenas zu Diomedes, namentlich im fünften Buche, wo v. 116. 125 f. dies ausdrücklich erwähnt wird. Wenn Athena auf den Wagen des Diomedes steigt, so dass unter der Last des gewaltigen Paares die buchene Achse erkracht, so erscheint der Held ebenbürtig neben ihr, wie ein kämpfender Gott, und auf Götter vornehmlich richtet sie seinen Speer. Es ist wohl nicht Zufall, dass gerade Ares und Aphrodite, die Stadtgötter von Theben, von ihm verwundet werden; sondern bereits die Ilias verwendet hier Motive aus den thebanischen Sagen, die auch sonst Spuren zurückgelassen haben (vgl. Dümmler bei Studniczka, Kyrene 194 ff. Usener bei Bethe, Theb. Heldenlieder 65). Auf alter Überlieferung beruht jedenfalls auch der Zug, welchen die nachhomerischen Dichtungen von Amphiaraos' Ausfahrt (= Pherec. frg. 51) und Thebais (= Apollod. III 6, 8, 4) in der Motivierung voneinander abweichend erzählten (vgl. E. Bethe, Theb. Heldenlieder 62. 76 f.), Athena habe dem todwunden Tydeus die Unsterblichkeit bringen wollen, sei aber umgekehrt, als sie ihn in kannibalischer Wut das Hirn seines Gegners Melanippos aussaugen sah. Bereits K. O. Müller hat gesehen, dass das Verhältnis der Athena zu den Tydiden in besonderen kultlichen Verhältnissen seinen Grund hat, und an die Verbindung des Diomedes mit dem Pallaskult in Argos und dem kyprischen Salamis erinnert (Kl. Schr. II 170). Derselbe erinnert mit Recht daran, dass aus dem argivischen Kulte sich die Rolle erkläre, welche in den kyklischen Epen von Troias Zerstörung Diomedes beim Palladionraub spiele, indem eben bereits im Mutterlande die Diomediden die berechtigten Hüter des Palladions waren (zu rationalistisch beurteilt das Verhältnis F. Chavannes, De Palladii raptu, Diss., Berl. 1891, 77 ff.). Über ähnliche besondere Verhältnisse, welche vor und ausserhalb der Dichtung liegend den Zorn der Athena gegen die Aianten motivieren, s. u.

1944

Weniger persönlich ist wohl das Verhältnis der Athena zu Achill, in dem ihre Fürsorge mit der wurzelhafteren der göttlichen Mutter konkurriert. Ob in der besonderen Vorliebe der Athena für Odysseus alte Kultverhältnisse eine Rolle spielen, steht dahin. Das zweifelhafte Städtchen Alalkomenai, das nach Istros bei Plut. quaest. gr. 43 auf Ithaka, nach Apollodor bei Strab. X 457 auf Asteria bei Ithaka gelegen war, kommt wohl für das Epos nicht in Betracht. Bereits in der Odyssee ist der Charakter der Göttin nach dem veränderten Ideal von Heldentum, dessen Patronin sie ist, modifiziert; aus der Schlachtenjungfrau ist die Göttin der Klugheit geworden. Die stoische Auffassung geht von hier aus; indem sie in Odysseus das Ideal des Weisen erblickt, wird Athena zur personifizierten praktischen Vernunft, *φρόνησις* oder religiös gewandt *πρόνοια*. Immerhin verdient bemerkt zu werden, dass der Held Od. V 476f. zwischen den Stämmen einer *φυλίη* und einer *ἐλαίη* (eines wilden und zahmen Ölbaums?) ruht, und dass er sein eheliches Lager im Stamm einer alten Olive gezimmert hat, Od. XXIII 190 (vgl. V. Hehn, Kulturpfl. u. Haust.[6] 118).

4. Wenn auch die Beziehungen der Athena zum friedlichen bürgerlichen Leben im Heldenepos naturgemäss mehr zurücktreten, so finden sich doch einzelne Spuren, dass auch diese Züge bereits zu homerischer Zeit vollständig ausgebildet waren. Schon bei Homer steht Athena aller Kunstfertigkeit vor. Sie hat sich ihren Peplos selbst gewebt, Il. V 734f., sowie Il. XIV 178 den der Here; sie hat die Phaiaken die Werke der Schiffahrt gelehrt und ihre Weiber die Arbeit des Webstuhles, Od. VII 108ff.; auch die Töchter des Pandareos hat sie in weiblicher Kunstfertigkeit unterrichtet, Od. XX 72; auch ihre Beteiligung beim Bau des hölzernen Pferdes durch Epeios oder bei der Herstellung der Argo wird echt sagenhaft sein.

Wie bereits die Ilias eine längere Periode städtischen Lebens und ausgebildeten Feldbau voraussetzt, so haben auch die Götter des Olymps alle Züge dieser Kulturstufe in ausgeprägtester Form bis zur Verwischung altertümlicherer Erinnerungen. Es ist kein 1945 Zweifel, dass für die Mehrzahl der Stämme, durch deren Zusammenwirken das homerische Epos entstand, Athena auch schon vorzugsweise Schützerin der städtischen Kultur, Polias war. Sie kann als solche nur in der einzigen Stadt, die eine Rolle spielt, dem

feindlichen Ilion, erscheinen, woraus sich dann der merkwürdige Widerspruch ergiebt, dass sie ihre treuesten Verehrer gewissermassen an die Feinde verrät. Als Polias erscheint sie denn auch in der troischen Sage und in der Ilias, und zwar ist diese Rolle so alt und wesentlich, dass sie verschiedene sich gegenseitig ausschliessende Sagenbildungen hervorgerufen hat. Den Alten galt natürlich für die älteste und massgebendste Nachricht über den troischen Athenakult die Schilderung des Bittgangs der troischen Frauen zu dem Sitzbild der Göttin und der Niederlegung des Peplos auf ihrem Schoss, welche zugleich als älteste Erwähnung eines Götterbildes galt, Il. VI 287 ff. (vgl. Strab. XIII 601). Die verzweifelten Interpretationskünste, welche im Interesse von Neu-Ilion unternommen wurden, dieses Götterbild zu einem stehenden zu machen, können wir auf sich beruhen lassen, ohne deshalb uns mit Strabon auf die Seite der Alexandriner zu stellen und zu konstatieren, dass das älteste Palladion ein sitzendes gewesen sei, dass Homer das stehende Palladion und die auf dieses bezüglichen Sagen noch nicht kenne. Allerdings berichtet die Odyssee IV 499 ff. über den Tod des lokrischen Aias nur, dass er schliesslich durch den über Aias' Prahlerei erbitterten Poseidon herbeigeführt wurde; doch fehlt jeder Grund anzunehmen, dass der Dichter die Sage vom Zorn der Athena und dem Frevel des Aias, der ihn hervorrief, nicht in der Form gekannt habe, wie die kyklischen Epen sie erzählten, welcher Euripides Troad. 69 bis 85. 618 und Vergil. Aen. II 403 ff. folgen (vgl. F. Noack, Iliupersis, Dissert., Giessen 1890, 17 ff.). Die *Πέρσεις*, die auf Arktinos' und Lesches' Namen gingen, hatten sich bereits mit verschiedenen Sagen vom troischen Palladion abzufinden, welche einander eigentlich ausschlossen. Sowohl diejenige Sage, welche das hölzerne Pferd der Athena darbringen lässt, als jene von dem Frevel des Aias an Kassandra (man nimmt gewöhnlich an, dass es sich nur um einen Versuch des Verbrechens gehandelt habe, dagegen die eigentliche Schändung, die zuerst Kallimachos bezeuge, spätere Ausdichtung sei; doch setzt der Reinigungseid des Aias bei Polygnot für Lesches mindestens die Anklage auf dieses Verbrechen voraus; denn an dem Umreissen des Götterbildes war ja kein Zweifel, und dann war es doch vermutlich ein Meineid), bei welchem das Palladion umgerissen wird, setzen die Anwesenheit des Palladions bis zur Zerstörung Troias voraus; aber beide Ge-

dichte haben ausser diesen Sagen noch die vom Palladionraub des Diomedes aufgenommen und sich in verschiedener Weise beholfen, indem Arktinos den Diomedes das richtige Palladion verfehlen, Lesches die Kassandra zu einem anderen, gewöhnlichen Pallasbilde flüchten liess (Chavannes a. a. O. 82). Beide Dichter standen also bereits ausgebildeten volkstümlichen Traditionen gegenüber. Auf diesen Traditionen fussen auch die zahlreichen lokalen Sagen griechischer Städte, welche das troische Palladion zu besitzen behaupteten, indem sie meist, aber nicht durchgängig an den Palladionraub des Diomedes anknüpfen (die Zeugnisse bei 1946 Chavannes). Wie fest auch der Frevel des lokrischen Aias geglaubt wurde und in den troischen Sagenkreis verflochten war, lehrt am besten der merkwürdige Jungfrauentribut, welchen die Lokrer bis 345 angeblich tausend Jahre lang nach Ilion liefern (die Zeugnisse unter Aias, Pauly-Wissowa Bd. I S. 938). Dass die Anfänge dieses Tributs nicht bis dicht an den troischen Krieg heranreichen, kann man Strabon a. a. O. gern glauben; woher er aber wissen will, die erste Sendung habe erst unter der Perserherrschaft begonnen, ist uns nicht ersichtlich (Timaios frg. 66 giebt die lokrische Tradition wieder: danach hiess eine der ersten Jungfrauen, welche getötet wurden, Periboia, wie die Mutter des Telamoniers, war also wohl *ex Aiacis tribu;* in der Abstellung des Opfers richteten sich die Lokrer nach der troischen Ära des Eudoxos, welche für sie am günstigsten war; gegen das Zeugnis des Timaios kann man nicht mit Fleischer in Roschers Myth. Lex. I 138 und Toepffer, Pauly-Wissowa Bd. I S. 938 Plut. de ser. num. vind. 12 ins Feld führen, der aus einer Quelle des vierten Jahrhunderts gedankenlos abschreibt). Sowohl dieser blutige, über das Meer gesandte Tribut, wie die troische Herleitung der Palladien der angesehensten Städte erklären sich nur aus der Volkstümlichkeit des troischen Sagenkreises, in welchem das Palladion eine centrale Stellung einnahm, nicht aus dem Einfluss später und mittelmässiger Dichtungen, wie der des Lesches und Arktinos. Nun galt im ganzen Altertum das Palladion, welches Diomedes geraubt und Kassandra umgerissen hatte, als ein stehendes Bild der Athena mit dem Schild am Arm und geschwungener Lanze, und die gleiche Form hatten die troischen Palladia der einzelnen Städte. Wenn sich daher jüngere epische Dichter in Übereinstimmung mit dem Volksglauben um die Episode im siebenten Buche der Ilias nicht gekümmert

hätten, so hätten sie recht gehabt. Wahrscheinlich konnten sie sich aber gar nicht um diese Episode kümmern, weil sie noch gar nicht existierte. Den formal jungen Charakter gerade dieser Partie hat Usener dargethan, Das älteste Versmass der Griechen 12. Sitzende Statuen der Athena sind vor dem sechsten Jahrhundert nicht nachzuweisen, da aber litterarisch für Erythrai (von Endoios) und auch monumental für die athenische Akropolis bezeugt (s. § 60). So ist es mir denn wahrscheinlich, dass auch die Weihung des Peplos in der Iliasepisode kein Vorbild der Panathenaeenprocession ist, sondern viel eher ein Abglanz dieses attischen oder allenfalls eines verwandten, aber auch nicht älteren ionischen Festes. Vielleicht diente sie zur Verherrlichung des attischen Brauches und eventuell auch eines neuen von Peisistratos gestifteten Tempelbildes und steht auf einer Stufe mit den anderen attischen zur Vulgata gewordenen Umdichtungen und Zuthaten (die Priesterin Theano, Gattin des Antenor, VI 299 stammt gewiss aus dem Kyklos, wo die Antenoriden Verräter wurden).

Nur an dieser späten Stelle VI 305 kommt für Athena der Name *ἐρυσίπτολις* vor, der sie recht eigentlich als Poliuchos bezeichnet. Der Sache nach war aber das alte echte Palladion in weit intensiverem Sinne eine Polias, ein Heiligtum, an dessen Besitz Rettung und Untergang der Stadt hing; und wenn diese superstitiöse Verehrung eher in der römischen Religion als in den späteren griechischen Kulten Parallelen zu finden scheint, so spricht das gerade für ihr Alter und ihre Ursprünglichkeit. Übrigens bietet auch der lokale Pallaskultus mehrfach übereinstimmende Züge. 1947

Wir werden also folgern dürfen, dass die Stämme, denen die epische Kultur verdankt wird, aiolische sowohl wie ionische, Athena bereits als Polias verehrten und vielleicht zuerst von allen Gottheiten bildlich darstellten. An den Sagen, welche an den alten Palladien hafteten, haben sich noch Reste einer sonst dem Epos fremden Superstition erhalten, welche vielfach in der Folgezeit mit dem kräftigeren Emporkommen des ikonischen Dienstes überhaupt eine grössere Verbreitung gewinnen. Des ungeachtet hat bereits der epische Gesang der schrecklichen Göttin jene klare feste Gestalt gegeben, welche für alle Folgezeit massgebend blieb. Kriegerischer Mut, Besonnenheit, Kunstfertigkeit und eine unermüdliche Hilfsbereitschaft machen sie zu derjenigen Göttin, an

welche sich zu allererst die Gebete einer reisigen Heldenzeit wenden. Sie erscheint im Epos als die Hauptvermittlerin zwischen Vater Zeus und seinen sterblichen Kindern.

II. Örtliche Verbreitung des Kultus und lokale Sagen.

5. Thessalien. Als Polias auf der Akropolis finden wir Athena in Larisa in der grossen Inschrift Cauer, Del.[2] 409 = Collitz, Dial.-Inschr. I 345 Z. 45. Von Thessalien aus hat sich der Kult der Athena Ἰτωνία oder Ἰτωνίς verbreitet. Die einwandernden Thessaler fanden ihn wahrscheinlich schon bei den Aiolern in Thessaliotis und Phthiotis vor und eigneten ihn sich an. Das Heiligtum in Thessaliotis war benachbart dem des Poseidon *Κουέριος* am Flüsschen *Κουάριος* und vielleicht kultlich mit ihm verbunden (Strab. IX 435), das phthiotische Itonos lag am Flusse Kuralios, in der Nähe des Ortes Koroneia. Fluss und Ort verdanken ihren Namen dem Kult der *Κόρη*, wie bereits Rückert, Dienst der Athena 72, richtig erklärt. Der Name Ἰτωνία hat mit *σῖτος* nichts zu thun (Steph. Byz. s. Ἰτών); sondern hängt mit den Weidengebüschen (*ἰτεῶνες*) am Flussufer zusammen. Der Beiname *βούδεια*, den Eustath. zu Il. XVI 571 p. 1076 R. und Steph. Byz. s. v. (vgl. Lykophr. Alex. 359 u. Schol.) für die thessalische Athena bezeugt, bringt die Göttin mit dem ersten Ackerbau in Verbindung. Athena Itonia ist das Feldgeschrei der Thessaler gegen die Phoker, Paus. X 1, 10.

6. Boiotien. Den Kult der Athena Itonia verpflanzten von den Thessalern vertriebene Aioler dann nach dem boiotischen Koroneia, wo sich auch der Name des Flusses Koralios wiederholt (Kallim. hymn. V. 64). Auf diese Athena bezog sich ein Hymnus des Alkaios frg. 9 Bgk. Ihr Heiligtum ist Sitz des Bundesfestes *Παμβοιώτια*, Strab. IX 417; nach demselben IX 411 ist die Göttin hier aus einem mystischen Grunde mit Hades verbunden, wofür Paus. IX 34, 1 den Zeus nennt, der von Agorakritos' Hand mit Athena zusammen dargestellt war. Noch eine Heroine Iodama empfing in diesem Heiligtum Kultus. Nach Paus. IX 34, 2 war sie eine Priesterin der Athena gewesen und 1948 von dieser unabsichtlich durch den Anblick des Gorgoneions versteinert worden. Die Priesterin entzündete nun täglich auf ihrem Altar Feuer mit den dreimal wiederholten Worten, Iodama lebe

und verlange Feuer. Nach dem Etym. M. s. Ἰτωνίς waren Athena und Iodama Töchter des Itonos und tötete Athena die Schwester im Waffenspiel. Parallelen zu der Sühnecaerimonie bei K. O. Müller, Kleine Schr. II 192, verfehlt die Deutung Rückerts, Dienst der Athena 74.

7. Diejenigen, welche den Kult der Athena Itonia nach Boiotien verpflanzten, fanden an den Ufern des Kopaissees schon uralten Athenakult vor. Die Fabel zwar, dass ein Athen und ein Eleusis vom See verschlungen worden sei (Strab. IX 407. Steph. Byz. s. Ἀθῆναι), und das Bild des Kekrops, Pandions Sohn, des angeblichen Gründers beider Städte, in Haliartos (Paus. IX 33, 1) sollten wohl nur dazu dienen, den boiotischen Dienst als Ableger des attischen erscheinen zu lassen; doch ist der Kult von Alalkomenai jedenfalls von alter Berühmtheit (vgl. § 2). Der Ort heisst nach einer Eigenschaft der Göttin. Sie mochte ursprünglich Alalkomene, die Schützende, Abwehrende, heissen (von ἀλαλκεῖν, vgl. Athene Alkis in Pella und die gleichfalls in Alalkomenai verehrte Alkmene) und wurde dann ganz wie Athenaia wiederum nach ihrem Kultort Alalkomeneïs genannt. Der Tempel lag unterhalb der Stadt am Tritonbache und wurde von Sulla verwüstet. Er enthielt ein altertümliches Elfenbeinbild der Göttin, das nach Aristeides Panath. p. 320 Dind. für ein vom Himmel gefallenes gegolten zu haben scheint (nach K. O. Müllers Emendation Eumen. S. 106 Anm.). Die Alalkomenier machten Anspruch darauf, dass die Göttin bei ihnen geboren und von ihrem autochthonen Heros Alalkomeneus erzogen worden sei (Strab. IX 413. Paus. IX 33, 5. Schol. Il. IV 8 u. a.). In der Nähe des Tritonbaches wuchs der grosse Eichwald, aus dessen Bäumen die Xoana der Daidale, der hölzernen Braut des Zeus, geschnitzt wurden; dem Xoanon bereiteten die tritonischen Nymphen aus dem Bache das Brautbad (Plut. de daed. frg. 4). Mit Recht vermutet Rückert a. a. O. 64, dass die Sage, welche Kallimachos hymn. V erzählt, Teiresias sei erblindet, weil er Athena badend erblickt habe, Niederschlag eines Kultgebrauchs, eines Badefestes der Athena sei. In der Nähe am Berg Tilphosion lag Teiresias begraben. Am Tilphosion bei Haliartos befand sich auch der heilige Bezirk der Praxidikai, bei welchen besonders heilige Eide abgelegt wurden, Paus. IX 33, 3. Nach Suidas s. Πραξιδίκη hiessen die Göttinnen Alalkomeneia, Thelxinoia und Aulis und waren Töchter

des Ogyges. Nach Hesych. s. *Πραξιδίκη* scheinen die Statuen aus Hermen, an denen nur der Kopf ausgearbeitet war, bestanden zu haben, auch als Opfer (vor dem Eide?) hätten Köpfe gedient (gleichnamige Göttinnen in Lakonien mit Aphrodite und Themis verbunden, Paus. III 22, 1, s. Wide, Lakon. Kulte 239). Die Verbindung, welche O. Müller, Kl. Schrift. II 186 zwischen den Praxidiken und der ogygischen Flut als einem göttlichen Strafgericht annimmt, ist wohl nicht ursprünglich oder wesentlich, vielmehr das praktische Bedürfnis eines sakralen Gerichts massgebend. Den Geburtsmythus verpflanzen dann von Alalkomenai die Minyer, welche Kyrene gründen, mit den geheiligten Namen des Mutter-
1949 landes in das neue Lokal mit so viel Erfolg, dass die afrikanische Geburtssage früh zur Vulgata wird. Jedenfalls ist der Geburtsmythos ursprünglich an sehr vielen Orten lokalisiert worden, wo man himmlische Palladien zu besitzen glaubte, wo sich dann auch bestimmte mythische Vorstellungen und heilige Namen zu wiederholen pflegten. Über den Geburtsmythos selbst s. unter § 43, über die verschiedenen noch später aufrecht erhaltenen Lokalisierungen Rückert, a. a. O. 62. Bergk, Kl. philol. Schr. II 662.

8. Auch in Theben geht der Dienst der Athena in graue Vorzeit zurück. Nach Pausanias IX 2, 3 wäre Altar und Bild der Athena Onka (oder Onga) von Kadmos gegründet, an der Stelle, wo die Kuh, die ihn führte, sich niederlegte. Aischylos Sept. 483 nennt die Onka nahe der Stadt, dem Thore benachbart. Der heilige Bezirk lag vor dem südlichen Thore der Stadt, dem ogygischen, welches auch das onkaeische hiess; als ogygische wurde Athena auch in dem vor dem Thore gelegenen Flecken Onkai verehrt (Schol. Pind. Ol. II 39. Tzetz. zu Lykophr. 1225). Die bereits antiken Versuche, den Namen Onka oder Onga aus dem Phoinikischen herzuleiten (Steph. Byz. s. *Ὀγκαῖαι*), werden wenig Verteidiger mehr finden (zuletzt H. Lewy, Die semit. Lehnw. im Griech. 251); sie stehen und fallen mit der phoinikischen Abkunft des Kadmos. Mit mehr Wahrscheinlichkeit leiten Rückert, Dienst der Athena 76 und O. Müller, Kl. Schriften II 194 den Namen von *ὄγκος, ὄχθος,* die Anhöhe, ab. Letzterer stellt das arkadische Onkeion dazu und bemerkt, dass auch hier, wie im Namen Athena selbst, Göttin und Ort gleichnamig sein würden. Roscher, Nektar und Ambrosia 97 denkt minder wahrscheinlich an *ὀγκᾶσθαι*, brüllen. Das boiotische Onchestos ver-

gleicht v. Wilamowitz, Herm. XXVI 238 und meint wegen der Lage des Heiligtums den Kult den zugewanderten Boiotern zuweisen zu können, was nicht zwingend ist. Ebensowenig ist es Tümpels Versuch (Jahrb. f. Philol. Suppl. XI 690 ff.), gerade diese Göttin dem fragwürdigen Volksstamme der Ektenen zu vindizieren.

Zwei Tempel der Pallas am Markte von Theben erwähnt Sophokles Oed. Tyr. 20, zwei Steinbilder der Athena *ζωστηρία* in Theben ohne Tempel Pausanias IX 17, 3. Unbekannt ist der Kultort der Athena *βοαρμία,* welche Tzetzes zu Lykophr. 520 als boiotisch erwähnt.

Das Heiligtum der Athena *ἀρεία* zu Plataiai ist erst nach der Perserschlacht errichtet. Im alten boiotischen Kult ist jedenfalls das besonders innige Verhältnis begründet, welches Athena mit Herakles verbindet. Auch als Helferin des Kadmos scheint Athena alt zu sein. Ihr will er die Kuh, die ihn geführt hat, opfern; auf ihren Rat bezwingt er dann den Drachen und die Sparten nach Euripides Phoen. 661 und Hellanikos in den Schol. Il. 494 (frg. 8; nach der Thebais? vgl. Bethe, Theb. Heldenlieder 161, 36). Auf einer attischen Schale aus der Mitte des fünften Jahrhunderts händigt Athena dem zur Quelle eilenden Kadmos den Stein, mit dem er den Drachen töten soll, ein, Ber. sächs. Ges. d. Wiss. 1875 Taf. III, dazu über Darstellungen des Drachenkampfes selbst H. Heydemann, Arch. Ztg. 1871, 36; Reisch, Röm. Mitt. V 343 f. (der Schwertkampf ist zuerst bei Pherekydes bezeugt, Schol. Eurip. Phoen. 662).

9. Attika. A. Älteste Kultstätten und Baugeschichte der Burg. Wie in Boiotien scheint auch in Attika der Kult der Athena von Anfang an über die ganze Landschaft verbreitet gewesen zu sein. Auf dem Gipfel des Pentelikon erwähnt Pausanias I 32, 2 ein Bild der Athena, während die anderen Höhen der Landschaft meist Altäre oder Standbilder des Zeus trugen. Auch der Kult von Pallene zwischen Marathon und Athen muss alt und selbständig gewesen sein (Herodot. I 62. Eurip. Heraklid. 849. 1031). Die attische Sage setzte die Söhne des Pallas in ein feindliches Verhältnis zu Theseus, dem Gründer der Demokratie, und diese politische Wendung der Sage wird alte Gigantomachiesagen, wie sie sich für Pallene auf der Chalkidike erhalten haben, verdrängt haben, vielleicht erst verhältnismässig spät. Vielleicht wurzelt auch die Geschichte, welche Antigonos Karyst. mir. 12 nach der Atthis des Amelesagoras vom Lykabettos erzählt, in

ähnlichen Vorstellungen, wie die Gigantomachiesagen. Nach ihm hatte Athena den Berg aus der Gegend von Pallene losgerissen, um mit ihm die Akropolis zu befestigen. Sie liess ihn fallen, als die Krähe ihr die Nachricht vom Vorwitz der Kekropstöchter brachte (unsicher sind Bergks Konjekturen Kl. philol. Schr. II 198 ff., welche dieselbe Sage auf die chalkidische Pallene bezüglich in Kallimachos Aitia frg. 19 hineinbringen möchten). Eine Priesterin unterstützt von drei Parasiten versah den Kult des reichen Heiligtums (Athen. VI 234 f. 235 a nach Themisons Pallenis). Nach A. Brückner, Das Reich des Pallas, Athen. Mitt. XVI 200 bis 234, war es die pallenische Athena, welche Peisistratos zurückführte. Die von Brückner versuchte Verlegung des Heiligtums und des Demos an den Ostabhang des Hymettos ist nicht haltbar; vgl. Milchhoefer, Berl. philol. Wochenschr. 1892, 2 ff. 33 ff. Loeper, Athen. Mitt. XVII 422 ff. Über die attische Gorgosage, welche mit der Gigantomachie in Verbindung gebracht wird, vgl. § 50.

Dass der Kult von Pallene erst auf die Akropolis übertragen worden sei, welche Möglichkeit v. Wilamowitz, Aristot. u. Athen I 37, 5 andeutet, ist unerweislich und unwahrscheinlich. Der Kult der Burg ist jedenfalls kein später aufgedrungener, und seine Einführung kann nicht von der Pflege des Ölbaums abhängig gemacht werden. Sowohl von den Kulten der Burg wie der Landschaft sind uns nur Trümmer aus verhältnismässig später Zeit bekannt in der Gestalt, welche sie nicht ohne menschliche Ausgleichungsbestrebungen seit dem sechsten Jahrhundert angenommen haben, so dass Chronologie und Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Kulte und Begehungen für uns meist nicht mehr verfolgbar sind. Vielleicht ist z. B. der Kult von Phlya nicht von dem städtischen abhängig; aber andererseits beweist es wieder nichts gegen Entlehnung, wenn lokale Begehungen wie die am Skiron altertümliche Züge aufweisen, die sich im städtischen Kultus nicht finden. Seit dem sechsten Jahrhundert sind die attischen Kulte unter dem Primat der Hauptstadt organisiert und nach Möglichkeit ausgeglichen. Wir betrachten daher zuerst die Kulte der Burg.

10. Die älteste Kultstätte, welche noch die lebendige Erinnerung an die Wunderthaten der landbeschützenden Götter bewahrte, 1951 befand sich nahe dem Nordrande des Burgfelsens, ursprünglich jedenfalls in den alten Königspalast einbegriffen, welcher allein Od. VII 81 mit *Ἐρεχθῆος πυκινὸς δόμος* bezeichnet werden kann. Die

Stelle der Odyssee gehört dem ursprünglichen Zusammenhang der jungen Partie an, ist aber keinesfalls jünger als das siebente bis sechste Jahrhundert. An dieser Stelle des Burgfelsens war Athena Polias kultlich eng verbunden mit Poseidon-Erechtheus. Bleibende Erinnerungen an den Streit um das Land, welcher schliesslich zur Bevorzugung der Athena und zur Vereinignng beider im Kult führten, wurden hier gezeigt: der Salzquell (*θάλασσα Ἐρεχθηΐς*), den der Dreizack Poseidons aus dem Fels gelockt hatte, und die *ἀστὴ ἐλαία* (Hesych. s. v.), der erste Ölbaum, den Athena hatte spriessen lassen. Über die verschiedenen Versionen dieses Streites und die verschiedene Bedeutung der heiligen Wahrzeichen als Symbole der Besitzergreifung oder Konkurrenzleistungen des Wettbewerbs vor dem Gericht der zwölf Götter oder der ältesten Athener unter Kekrops vgl. die Kontroverse zwischen E. Petersen, Kunst des Pheidias 158; Herm. XVII 124; Wiener Studien V 42 und C. Robert, Herm. XVI 60; Athen. Mitt. VII 48; Preller-Robert, Griech. Myth. 203, 1. Erst späte Quellen, Serv. Georg. I 12. Prob. Georg. I 18. Myth. Vat. I 2. II 119. III 5, 4 ersetzen das Hervorrufen des Salzquells durch Schöpfung des Rosses, welche nach älterer Sage allerdings dem Poseidon zukommt, aber in Thessalien spielt (Schol. Pind. Pyth. IV 246) und eine bedenkliche Ähnlichkeit hat mit der Sage von Hephaistos als Vater des Erichthonios. Über diesen Wundermalen hatte sich vor dem Perserkriege ein Gebäude erhoben, welches Herodot VIII 55 als *Ἐρεχθέος νηός* bezeichnet. Das Feuer der Perser hatte zugleich mit dem Tempel den heiligen Ölbaum ergriffen; doch fanden schon den nächsten Tag diejenigen, welchen Xerxes zu opfern aufgetragen hatte, am verbrannten Stamme ein frisches Reis. Auch der Tempel kann nicht vollständig verbrannt oder muss wenigstens bald wieder provisorisch hergestellt worden sein; denn Herodot spricht von seiner Existenz im Präsens. Dieses vorpersische Erechtheion ist der älteste der Tempel auf der Burg. Erhalten ist von ihm nichts, da an seiner Stelle sich später der jetzt noch grossenteils erhaltene ionische Doppeltempel erhob, dessen Bau, wie inschriftlich feststeht, erst während des peloponnesischen Krieges begann und 409/8 noch nicht vollendet war.

11. Zwischen dem Erechtheion und dem perikleischen Parthenon haben nun die neuesten Ausgrabungen die Fundamente eines grossen, alten Tempels mit dorischer Säulenhalle ergeben,

auf welche die Korenhalle des Erechtheions teilweise übergreift. Er ist publiziert und besprochen von dem Entdecker Dörpfeld, Antike Denkm. d. Inst. I 1. 2; Athen. Mitt. XI 337 ff XII 25. 190 (mit Berücksichtigung der Einwände Petersens ebd. 62). 276. XV 420 ff. In letzterem Artikel ist bereits die wichtige Inschrift berücksichtigt, welche Lolling entdeckt und publiziert hatte, Ἀθηνᾶ 1890, 627; Δελτίον ἀρχ. 1890, 92, und die Folgerungen, welche er aus dieser Inschrift für die Baugeschichte der Burg gezogen hatte. Die Inschrift, in welcher der alte Tempel das Hekatompedon genannt 1952 ist, und welche wahrscheinlich aus dem Jahre 485/4 stammt, ist auch erörtert von Kirchhoff, CIA IV p. 139 und Dittenberger, Herm. XXVI 427. Zuletzt hat Furtwängler zusammenfassend über die Athenatempel der Akropolis gehandelt, Meisterwerke der griech. Plastik 155—223[1]). Die bereits umfangreiche Litteratur, welche sich auf die noch im Fluss befindlichen Kontroversen bezieht, kann hier nicht vollständig angeführt werden; die antiken Schriftquellen und die bis dahin bekannten Urkunden findet man vollständig in Pausaniae descriptio arcis Athenarum, ed. O. Jahn, ed. II rec. ab Ad. Michaelis, Bonn 1880. Im folgenden darf ich dank Doerpfelds Freundlichkeit seine brieflichen Mitteilungen benutzen, welche, wenn nötig, durch [Doe.] gekennzeichnet sind. Der grosse alte Tempel zeigt eine grosse Cella nach Osten und drei Gemächer mit besonderen Zugängen im Westen. Der Bau ist vor Peisistratos begonnen, doch sind Säulenumgang und plastischer Schmuck später hinzugefügt, vielleicht erst nach Vertreibung der Tyrannen vollendet (Furtw.). „Schon in noch älterer Zeit lag hier entweder ein uralter Tempel oder das Megaron der alten Königswohnung. Die zwei Säulenbasen der Vorhalle, denen von Tiryns gleichend, sind noch an ihrer alten Stelle. Ich bin geneigt, in ihnen die Vorhalle des Megaron der Königsburg zu sehen." [Doe.] Der neue Fund stellt nun hauptsächlich zwei Probleme: 1. Wie verhält sich der alte Tempel zum Kult der Polias und des Erechtheus an den heiligen Malen ihres Streites? 2. Wie zum perikleischen Parthenon und der Schatzverwaltung des Bundes? Für beide Fragen ist wichtig, wie lange der alte Tempel stand und benutzbar

1) [Dazu vgl. jetzt Doerpfeld, Athen. Mitt. XXII 159 ff.; G. Koerte, Rhein. Mus. LII 239 ff.; Furtwängler, Sitzungsber. der k. bayer. Akad. d. Wissensch. 1898, 349 ff.]

war. Wir müssen uns hier auf die den eigentlichen Kult betreffenden Fragen beschränken. In Betreff des ersten Punktes äussert Furtwängler die Ansicht, dass der alte Tempel identisch sei mit dem Haus und Tempel des Erechtheus bei Homer und bei Herodot, dass bei Herodot auch zwischen Tempel des Erechtheus und der Athena (V 72 *ἄδυτον τῆς ϑεοῦ*) nicht unterschieden werden dürfe, dass es über den heiligen Malen an Stelle des Erechtheions ein Gebäude überhaupt nicht gegeben habe. Die Ostcella des alten Tempels habe das alte, angeblich vom Himmel gefallene Bild der Polias beherbergt, die westlichen Räume seien keine Vorrats- oder Schatzkammern gewesen, sondern hätten dem Kult des Erechtheus gedient.

Zunächst ist gegen die Annahme Einspruch zu erheben, dass die beiden Stellen, an welchen Homer vom athenischen Kult spricht, dieselben baulichen Verhältnisse voraussetzen. Die bereits erwähnte Stelle der Odyssee ist älter und setzt den alten Königspalast voraus. Die andere Stelle findet sich im Schiffskatalog Il. II 546—551. Hier ist die Rede vom „Gau des hochherzigen Erechtheus, den einst erzog Athena, die Tochter des Zeus — geboren hatte ihn die nahrungspendende Erde — und sie (Athena) setzte ihn nieder in Athen in ihrem fetten Tempel, dort besänftigen ihn mit Stieren und Widdern die Söhne der Athener alle Jahre.“ Dass diese Stelle späte attische Zudichtung sei und die Panathenaeenfeier voraussetze, wie sie unter Peisistratos stattfand, ist allgemein zugestanden (vgl. v. Wilamowitz, Hom. Unters. 247 ff.). Es ist klar, dass Erechtheus hier im reichen Tempel der Athena heroische Opfer empfängt, und dieser Tempel kann nur der alte Poliastempel sein. Es folgt aber nicht, dass dieser ein Doppeltempel war. Der Erechtheus, der hier herabgedrückt erscheint zum Zögling der Athena nach Analogie etwa des Verhältnisses des Adonis oder Kinyras zu Aphrodite, ist nicht derselbe, der im Streit mit der Göttin den Salzquell aus dem Felsen gelockt hatte, und konnte diesen jedenfalls nicht verdrängen, auch wenn möglicherweise die Tyrannis bereits centralistische Tendenzen hatte. So wenig nun bei Homer das feste Haus des Erechtheus und der fette Tempel der Athena identisch sind, folgt diese Identität aus Herodot. Wenn er VIII 53 erzählt, die Besatzung der Burg sei *ἐς τὸ μέγαρον* geflohen, so meint er natürlich die Hauptcella des alten Poliastempels, und wenn er dann 55

1953

fortfährt *ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλει ταύτῃ Ἐρεχθέος . . . νηός, ἐν τᾷ ἐλαίη τε καὶ θάλασσα ἔνι κτλ.,* so kann er damit nicht denselben Tempel meinen. Zudem, wenn es nur einen gemeinsamen Tempel der Polias und des Erechtheus gegeben hätte, hätte er diesen gewiss nicht Erechtheustempel genannt, wo er gerade von dem Wunder, das am heiligen Wahrzeichen der Polias vorgeht, berichtet. Versuche, den *νηός* bei Herodot zu einem heiligen Bezirke zu verflüchtigen, richten sich selbst. Es bestanden also vor den Perserkriegen, wahrscheinlich in unmittelbarer Anknüpfung an die Kulte des Königspalastes, zwei Tempel, einer des Erechtheus, über dem Salzbrunnen, und einer der Polias an der Stelle des alten Megarons. Der heilige Ölbaum stand westlich vom Erechtheus-, nördlich vom Poliastempel. Letzterer wurde wahrscheinlich von Peisistratos mit der Ringhalle und mit Skulpturen versehen; von Anfang an beherbergte er das alte Xoanon der Polias, welcher der Hauptkult galt, auch wenn ihm, wie wahrscheinlich, schon im sechsten Jahrhundert eine glänzendere Statue zur Seite gesetzt wurde. Beide Gebäude wurden von den Persern durch Feuer beschädigt, waren aber um die Mitte des fünften Jahrhunderts, als Herodot in Athen war, wieder in Gebrauch.

12. Bei der Restauration des Poliastempels unmittelbar nach den Perserkriegen verzichtete man auf die Herstellung der Ringhalle, deren Baustücke sich in die nördliche kimonische Burgmauer verbaut gefunden haben. Man konnte das um so eher, als man schon damals auf der Südterrasse der Burg den Bau eines grossen neuen Tempels plante, dessen Grundriss noch kenntlich ist (vgl. Doerpfeld, Athen. Mitt. XVII 158 ff.). Der Bau sollte länger und schmaler werden als der perikleische Tempel; er wurde ziemlich früh abgebrochen; unkannelierte Säulentrommeln, die für ihn bestimmt waren, sind zum Teil zur Füllung der nördlichen Burgmauer verwendet. Der Beginn des Baues fällt jedenfalls nach 480. Man pflegt ihn mit dem Namen des Kimon in Verbindung zu bringen, hauptsächlich, weil man die kimonische Südmauer zu seiner Unterstützung errichtet glaubte. F. Koepp, Arch. Jahrb. V 270 ging im Ansatz für die Erbauung bis zur Rückkehr Kimons aus der Verbannung 454 herab, und in der That bietet die vorhergehende Thätigkeit des Staatsmannes kaum Raum für ein so grosses Unternehmen. Bei diesem Ansatz aber wird der Bau zu dicht an den perikleischen Parthenon heran-

gerückt, und die Vermutung Furtwänglers (a. a. O. 162 ff.) hat viel für sich, der Bau sei unter Leitung des Themistokles bald nach 479 begonnen worden und durch dessen Sturz ins Stocken geraten. Die kimonische Südmauer hat nämlich mit der Fundamentierung des Baues nichts zu thun.

Über dem unvollendeten Bau wurde 447 unter Iktinos' Leitung der Parthenon begonnen; das Tempelbild der Göttin von Pheidias ward 438 dem Kultus übergeben, der Bau einige Jahre darauf vollendet. 434 beginnen die Urkunden der Schatzmeister der Göttin. Der Name *παρθενών* bezeichnet ursprünglich die kleinere Westzelle; die östliche Hauptcella heisst *νεὼς ὁ ἑκατόμπεδος*. Auf den ganzen Bau wird der Name Parthenon zuerst bei Demosthenes XXII 13 übertragen. Die Ansicht Furtwänglers, a. a. O. 174, der Name Parthenon beziehe sich ursprünglich auf die Töchter des Kekrops und Erechtheus, welche dort Kult genossen hätten, ist nicht wahrscheinlich. Die Westcella ist kein Kultraum, sondern ein Magazin. Doerpfeld ist jetzt geneigt, den Namen von den an den Panathenaeen thätigen *παρθένοι* herzuleiten, deren Kultgeräte dort aufbewahrt wurden, „vielleicht webten die Ergastinen auch hier den Peplos". Von dem Gebäude erhielt dann die Göttin den Namen Parthenos, der nie Kultname war. Das Bild des Pheidias stellt Athena natürlich als Polias dar. Die schwierige Frage, ob in den Urkunden, die sich auf die Schatzverwaltung beziehen, der Name Opisthodom auf die Westcella des Parthenons oder auf den alten Tempel zu beziehen sei, kann hier nur, soweit sie die Kultlokale angeht, berührt werden. Wenn Doerpfeld die Bezeichnung Opisthodom mit Recht für die Westräume des alten Tempels in Anspruch nimmt, so folgt daraus, dass der alte Tempel auch den von Xenophon hell. I 6, 1 erwähnten Brand im Jahre 406 überstand und noch im vierten Jahrhundert und länger bis in die Kaiserzeit das Hauptkultlokal blieb. Bis jetzt ist es Doerpfelds Gegnern nicht gelungen, wahrscheinlich zu machen, dass in Urkunden desselben Jahres die Rubriken *ἐκ τοῦ Παρθενῶνος* und *ἐκ τοῦ ὀπισθοδόμου* dasselbe Lokal bedeuten können (vgl. Doerpfeld, Athen. Mitt. XII 204. 276; S.-Ber. Akad. Berl. 1887, 1201, 45. Furtwängler, a. a. O. 174. Frazer, Journ. hell. stud. XIII 153 ff.). Der verzweifelte Versuch Milchhöfers Philol. N. F. VII 382 ff., den Opisthodom wieder zu einem besonderen Gebäude zu machen, ist ein Eingeständnis dieser Thatsache. Dass

der Parthenon ursprünglich bestimmt gewesen sei, neben der Statue des Pheidias das alte Bild der Polias aufzunehmen, und dass dieser Plan nur von der conservativen Gegenpartei des Perikles verhindert worden sei, sucht Furtwängler 183 namentlich aus der im Mittelpunkte des Frieses dargestellten Überreichung des panathenaeischen Peplos zu folgern, auch dann schwerlich mit Recht, wenn die Deutung jener Mittelgruppe über allen Zweifel erhaben wäre.

13. Nach dem Frieden des Nikias wurde über den heiligen Malen ein neuer ionischer Tempel, das Erechtheion, errichtet (über die Bauzeit vgl. Michaelis, Athen. Mitt. XIV 363 ff.). Nach 1955 Furtwänglers Ansicht wäre er an Stelle des alten Poliastempels getreten, dessen Cella damals abgebrochen worden wäre. Die Periegese des Pausanias I 26 ist leider nicht eingehend genug, die erhaltenen Reste und Spuren mit voller Sicherheit zu bestimmen. Das Innere des Erechtheions war durch zwei Quermauern in drei Räume geteilt: zwei tiefer liegende Räume im Westen und, mit ihnen durch keine Thüre verbunden, eine grössere Cella im Osten (vgl. Paus. descr. arcis^2 pl. VI). Eine Säulenstellung fand sich vor dem Osteingange zur Ostcella und vor dem Nordeingange zu den Westräumen. Im Süden war den Westräumen die Korenhalle vorgelagert. Der von Pausanias erwähnte Eingang ist die grosse Thüre im Norden des Westraumes; der davor befindliche Altar des Zeus Hypatos ist sicherlich identisch mit dem in den Bauinschriften erwähnten Altar τοῦ θυηχοῦ in der Nordhalle (vgl. Petersen, Athen. Mitt. X 7 ff.). Unter dem Fussboden der Nordhalle entdeckte Borrmann auch das von Pausanias erwähnte Dreizackmal, welches in engem Zusammenhange stand mit dem Salzbrunnen im Inneren des Heiligtums (Athen. Mitt. VI 380 ff.). Nach dem Eintritt durch die Nordthüre erwähnt Pausanias gleich die Hauptaltäre, einen des Poseidon, auf welchem infolge eines Orakels auch dem Erechtheus geopfert worden sei, einen des Butes, einen dritten des Hephaistos. An den Wänden seien Bilder der Eteobutaden und drinnen sei auch der Salzbrunnen; denn das Gemach sei doppelt. Über letztere Bezeichnung *(διπλοῦν γὰρ τὸ οἴκημα)* ist viel gestritten worden. Furtwängler a. a. O. 194 nimmt an, dass Pausanias nur von dem inneren Westraume rede, und dass dieser durch eine Quermauer in eine nördliche und eine südliche Hälfte geteilt gewesen sei. Diese Quermauer kann nach Doerpfeld nach den erhaltenen

Resten nicht existiert haben; der Raum zerfiel vielmehr in einen oberen gepflasterten und eine Art Krypta mit dem Dreizackmal und dem Salzbrunnen im gewachsenen Fels. Irrig ist auch Furtwänglers Annahme, der westlichste Raum habe den Namen Kekropion geführt. Da in der Inschrift aus dem Jahre 409/8 CIA I 322 = Paus. descr. arcis[2] p. 46 eine bestimmte Ecke, die südwestliche, die Ecke beim Kekropion heisst, kann nicht die nordwestliche auch beim Kekropion liegen. „Da nun unterhalb der südwestlichen Ecke nachweislich unten in der Erde ein Bau, wahrscheinlich ein Grab, gelegen hat, das beim Bau geschont ist, und sehr komplizierte Konstruktionen an der Ecke nötig gemacht hat (die Ecke schwebt nämlich ohne Fundament in der Luft), so dürfen wir in dieser Ecke die Ecke beim Kekropion und in dem alten heiligen Bau das Kekropsgrab sehen." [Doe.] Die in der Inschrift als am Pandroseion liegend bezeichnete Wand ist dann die Westwand; *συνεχὴς τῷ ναῷ,* d. h. dem alten Poliastempel, kann der südlich von diesem, östlich vom Erechtheion begrenzte heilige Bezirk von Pausanias I 27, 2 sehr wohl genannt werden. In ihm befand sich der heilige Ölbaum. Die Periegese des Pausanias geht dann mit I 26, 6 wieder zum alten Poliastempel über, in dem er das alte, vom Himmel gefallene Xoanon erwähnt, ferner die bronzene Lampe des Kallimachos in Form einer Palme, welche jährlich nur einmal mit Öl gefüllt zu werden brauchte, ferner I 27, 1 unter der Rubrik „Weihgeschenke" einen in Myrtenreisern versteckten Hermes des Kekrops, einen Klappstuhl des Daidalos und Trophäen aus der Schlacht von Plataiai. 1956

14. Jedenfalls ist das Erechtheion von Anfang an bestimmt gewesen, nicht nur die Erdmale und die Altäre des Poseidon-Erechtheus, Butes und Hephaistos aufzunehmen; sondern die Ostcella war für das alte Xoanon und den Kult der Polias bestimmt. Der alte Poliastempel sollte ohne Zweifel ganz abgebrochen werden, sonst hätte man nicht die Korenhalle unmittelbar vor seine Nordmauer gesetzt. Das geht auch aus der öfter erwähnten Inschrift hervor, in der Z. 1 das Erechtheion bezeichnet wird als *νεὼς ἐν ᾧ τὸ ἀρχαῖον ἄγαλμα.* Man nahm daher früher allgemein an, dass das Erechtheion das alte Bild der Polias wirklich beherbergt habe, und dass daher seit seiner Erbauung die Bezeichnung „Tempel der Polias" und dann auch übertragen von dem alten Kultbilde „der alte Tempel" ihm gälten. Nun ist aber die

Bezeichnung der Inschrift jedenfalls proleptisch. Im Jahre 409 hatte das Erechtheion noch kein Dach, Fries und Geison fehlten noch. Doerpfeld nimmt jetzt an, dass das Kultbild niemals in das Erechtheion gekommen sei, und der Relativsatz der Inschrift nur die zukünftige Bestimmung ausdrücke, genau wie in derselben Inschrift Z. 41 *ὁ Ἐλευσινιακὸς λίθος πρὸς ᾧ τὰ ζῶια* auf die Zukunft geht. Warum die geplante Umwandlung nicht vollzogen worden ist, entzieht sich unserer Berechnung. Verunglückt ist der Versuch Wernickes, Athen. Mitt. XII 184 ff., die Zuverlässigkeit des Pausanias zu diskreditieren und aus ihm wieder (nach Ulrichs Reis. u. Forsch. II 148) einen besonderen Tempel der Athena Ergane herauszulesen. Die Athena Polias ist eben eine Ergane in Athen wie in Erythrai (vgl. Robert, Herm. XXII 135. Doerpfeld, Athen. Mitt. XIV 304 ff.; wo man den Erganetempel suchte, zwischen Propylaeen und Parthenon, befand sich vielmehr die Chalkothek; Paus. I 24, 3 ist ohne Zweifel lückenhaft, doch ist eine Unzuverlässigkeit seiner Periegese nirgends nachgewiesen). Ob bestimmte politisch-religiöse Tendenzen im Bau des Erechtheions zum Ausdruck kamen und welche, können wir nicht mehr ermitteln. Furtwängler vermutet orthodox-konservativen Ursprung des Unternehmens, etwa in der Partei des Nikias.

Ebenderselben Zeit, wie das Erechtheion, gehört der kleine ionische Tempel der Athena Nike auf der Südwestecke der Burg an, welcher vielleicht an Stelle eines älteren Altares trat. Von Doerpfeld (Athen. Mitt. X 74 ff.) und von Wolters, Bonner Studien 92 ff. ist bewiesen worden, dass die Einschränkung des ursprünglichen Planes des Propylaeenbaues noch nicht durch den jetzigen Niketempel veranlasst sein kann, dieser daher erst während des peloponnesischen Krieges begonnen sein kann. Die früher von Benndorf (Über das Kultbild der Athena Nike, Wien 1879) vermutete Veranlassung der Gründung, Kimons Sieg am Eurymedon, findet keine Vertreter mehr. Furtwängler, a. a. O. 210 nimmt an, dass die Erfolge der konservativen Feldherren Nikias und Demosthenes aus den Jahren 426/5 die Gründung des Tempelchens veranlassten. Jedenfalls steht es ausser Zusammenhang mit den Projekten des Perikles[1]).

1957 Wohl bis in das sechste Jahrhundert geht auf der Burg auch der

---

1) [Dazu vgl. jetzt die von Kabbadias *Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική* 1897, 194 ff., Taf. II veröffentlichte Inschrift und Furtwängler, Sitz.-Ber. der k. bayer. Akad. d. Wissensch. 1898, 380 ff.]

Kultus der Athena Hygieia zurück, wie die Weihinschriften der Töpfer Euphronios (Arch. Jahrb. II 144. CIA IV p. 154) und Kallis (Athen. Mitt. XVI 154) zeigen. Es wird bereits damals ein besonderer Altar bestanden haben. Später befand sich ein Altar hinter den Propylaeen, dabei eine Statue der Athena Hygieia von Pyrrhos (Paus. I 23, 4). Die Sage führt diese Gründung in verschiedener Weise auf Perikles zurück (Plut. Per. 13. Plin. n. h. XXII 17. 20), Athena habe im Traume das Kraut offenbart, durch welches ein beim Bau herabgestürzter Arbeiter zu heilen sei, für dessen Bild man den sogenannten Splanchnoptes des Styppax hielt. Wolters Athen. Mitt. XVI 153 ff. hat nachgewiesen, dass der Altar und das Bild auf die Propylaeen Rücksicht nehmen, also erst während des peloponnesischen Krieges wahrscheinlich nach der grossen Pest errichtet sein können. Ein Altar der Athena Hygieia auch im Demos Acharnai, Paus. I 63, 1.

In der Unterstadt ist jedenfalls eine Stätte des Athenakultes von ehrwürdigem Alter und gewiss von Anfang an in Zusammenhang mit den Kulten der Burg, die Gerichtsstätte *ἐπὶ Παλλαδίῳ*, nach Plut. Thes. 27 im Süden der Burg gelegen. Hier wurde spätestens seit Drakon von den Epheten über unvorsätzliche Tötung Recht gesprochen. Die Atthiden leiteten in verschiedener Weise dies Palladion von Troia her (Kleidemos frg. 12 und Phanodemos frg. 12 bei Suid. s. *ἐπὶ Παλλαδίῳ*. Paus. I 28, 8 f. Pherkyd. frg. 101). Demophon soll es in einem nächtlichen Handgemenge von den Argeiern unter Diomedes, welche er für Räuber hielt, erbeutet haben, worüber dann zugleich die erste vorbildliche Gerichtssitzung stattfindet. Durch die gangbare Sage wird wohl die Freisprechung Demophons, nicht aber das Verbleiben des Palladions in Athen motiviert; daher dann bei Polyaen I 5 die Geschichte von Demophons Betrug. Athena ist hier im Kultus mit Zeus verbunden, CIA III 71, beide Kulte waren im Geschlechte der Buzygen erblich (vgl. O. Müller, Eumeniden 155 ff., J. Toepffer, Att. Geneal. 145 ff.).

15. Kultsagen und Kulthandlungen. An den Kult des Erechtheions knüpfen die attischen Athenasagen vorwiegend an, und ihm verdanken die vornehmsten Adelsfamilien ihr Ansehen. Die Göttin erscheint hier in enger Kultgemeinschaft mit Poseidon-Erechtheus. Dass Erechtheus erst infolge eines Orakels Anteil an dem Altar des Poseidon erhalten habe (vgl. § 13), ist natürlich eine Umkehrung des wahren Verhältnisses, aus einer Zeit, da

Erechtheus sein göttliches Ansehen verloren hatte. Dass er ursprünglich der Meeresbeherrscher selbst ist, beweist auch der Name der *θάλασσα Ἐρεχθηΐς,* und auf Inschriften erscheint *Ἐρεχθεύς* als Beiname des Poseidon CIA I 387. III 276, nach Ilias II 547 ff. erhält er reiche Opfer von Stieren und Widdern und nach Herod. V 82 müssen sich die Epidaurier verpflichten zu jährlichen Opfern an die Athena Polias und den Erechtheus. Die Sage vom Streite der beiden Gottheiten um Athen ist sekundär und hat nur den Zweck, die enge Kultgemeinschaft beider als Folge des Schiedsgerichtes zu erklären, welches diesen Streit beilegte (vgl. § 9). Sie erlaubt 1958 durchaus nicht den Schluss, dass eine der beiden Gottheiten späterer Eindringling sei. In ehelicher Gemeinschaft sind die beiden Götter in dieser Kultvereinigung niemals gedacht worden; sie sind vereinigt, weil sie in gleicher Weise teilhaben am Gedeihen der Landschaft. Der Salzquell ist ein Wahrzeichen der Macht, mit welcher Poseidon-Erechtheus das Land verschont; die Olive ist nur das sprechendste, wohl nicht das älteste Symbol der kulturfördernden Göttin.

In einem anderen Verhältnis zu Erechtheus erscheint Athena in der Ilias II 547 ff. Sie ist hier die Pflegerin des erdgeborenen Sprösslings und setzt ihn in Athen in ihrem reichen Tempel nieder, wo ihn die Athener mit Opfern von Stieren und Widdern besänftigen. An dieser Stelle ist bereits vom *δῆμος Ἐρεχθῆος* die Rede; Erechtheus ist hier also als mythischer König der Athener zu verstehen und erdgeboren als Herrscher über die Autochthonen (absichtlich wird nicht die Göttin Gaia als seine Mutter genannt, sondern die elementare *ζείδωρος ἄρουρα*). Die Verwitterung alter Göttergestalten zu urzeitlichen Landeskönigen kann in Athen sehr früh begonnen haben. Kekrops, Erechtheus, Pandion und Aigeus gehören zu dem ältesten, vor die eigentliche genealogische Konstruktion fallenden Bestande, der sich noch bei Herodot behauptet (noch auf einer Schale mit Erichthonios' Geburt, Mon. d. Inst. X 39, sind gleichzeitig anwesend Kekrops, Erechtheus und Pallas), Erechtheus ist vielleicht ursprünglicher als Kekrops, jedenfalls ist er ursprünglich einmal als erster gedacht, und so ist dann der erste Landeskönig als Pflegling der Landesgöttin ein ganz einfacher Gedanke, vielleicht anfangs ohne tiefere mythologische Perspektiven. Aber allerdings finden sich bereits in alter Zeit weitere mythische Verwickelungen der durch den Kultus gegebenen Gestalten und

Gebräuche. Seit Beginn des fünften Jahrhunderts heisst der Pflegling Athenas allgemein Erichthonios, zuerst in der Danais und bei Pindar (Harpokr. s. *αὐτόχθονες*), dann in Euripides Ion 21. Gleichviel ob Erechtheus Kurzform von Erichthonios ist oder vielmehr Erichthonios eine alte Weiterbildung, welche den chthonischen Charakter des Heros hervorhebt (er ist nicht zu trennen von dem troischen König Erichthonios, dem Besitzer der Stuten, die von Boreas geschwängert werden, Il. XX 219 ff.), an der ursprünglichen Identität beider Gestalten ist nicht zu zweifeln. Die Aufnahme des Erichthonios aus der Hand der Erdgöttin durch Athena ist auch in der attischen Kunst spätestens seit dem fünften Jahrhunderts sehr populär. Die spätere Mythenbildung beruhigt sich nicht bei der Autochthonie, sondern giebt dem Erichthonios den Hephaistos zum Vater. Als Athena sich seiner Umarmung entzog, sei sein Same auf die Erde gefallen, und diese habe dann den Erichthonios geboren und Athena zur Erziehung übergeben (Tab. Borg. bei Jahn-Michaelis, Bilderchroniken VI = CIG 6129 B. Apollod. III 14, 6). Die Liebesverfolgung des Hephaistos war angeblich bereits im sechsten Jahrhundert von dem Magneten Bathykles am Thron des amyklaeischen Apollon dargestellt, Paus. III 8, 13.

Das Kind verbirgt Athena in einem Korb und giebt es den Töchtern des Kekrops, Aglauros, Herse und Pandrosos, zu bewachen (Eurip. Ion 22. Paus. I 18, 2. Antig. mir. 12). Aglauros und Herse öffnen trotz des Verbotes den Korb und erblicken das Kind als Schlange oder von Schlangen umwunden; sie werden 1959 dann von der Schlange getötet oder stürzen sich rasend vom Burgfelsen (Eurip. Ion 273. Paus. a. a. O.; nach Hygin. fab. 166 ins Meer). Euripides Ion 24 f. erzählt noch, infolge jenes Ereignisses sei es in Athen Sitte, den Kindern goldene Schlangen als Amulette beizugeben. Von späterer Mythenkonstruktion wird dann auch Erichthonios in die attische Königsreihe eingegliedert und sogar verdoppelt; auch mit der heiligen Schlange der Athena, die im Erechtheion gefüttert und von Pheidias unter dem Schilde der Parthenos angebracht wurde, ward er vermutungsweise identifiziert. In üblicher Weise wird Erichthonios dann auch als Gründer von allerhand Kulten und Festen, namentlich von den Panathenaeen, angesehen; die von der Göttin erlernte Kunst des Rosselenkens soll er zuerst an den ersten Panathenaeen gezeigt haben (Hellanikos bei Harpokr. s. *Παναθήναια*. Marm. Par. 18).

Sekundär ist von diesen Mythen jedenfalls die Vaterschaft des Hephaistos, obwohl auch er ins sechste Jahrhundert zurückreichen mag; der Altar des Gottes im Erechtheion wird früh mit diesem Mythos in Verbindung gebracht worden sein, im Kult scheint er keine grosse Rolle gespielt zu haben.

16. Dagegen sind die *παρθένοι Ἀγραυλίδες*, die drei Kekropstöchter, sicherlich mit den Anfängen des Kultes verknüpft und ihre Sagen teilweise vorbildlich für gewisse Gebräuche. Nur Pandrosos und Aglauros treten bestimmt hervor, wie ihre Namen auch als Namen der Athena von Harpokration und Suidas s. *Ἀγραυλίδες* bezeugt sind. Inschriftlich ist nur die Form *Ἄγλαυρος* bezeugt CIA II 1369. III 372. Athen. Mitt. X 33. Das Pandroseion lag auf der Burg selbst westlich vom Erechtheion (s. o. § 13), Pandrosos selbst, die gehorsame Bewahrerin des anvertrauten Heiligtums, ist das heroische Vorbild der Poliaspriesterin, deren Amt im Geschlechte der Eteobutaden erblich war. Sie soll mit ihren Schwestern das erste Wollengewand gewebt haben, wie es die Priesterin selbst trug und den Opfernden umlegte (Phot. und Suid. s. *προτόνιον*). Aglauros hatte ihr Heiligtum am Nordostabhang der Burg unter den *μακραὶ πέτραι*, offenbar an der Stelle, wo sie den Tod gefunden hatte (Herodot. VIII 52. 53. Paus. I 18, 2). Sicherlich motiviert ihr Tod ursprünglich irgendwelche blutige Opfer oder Sühnegebräuche (Welcker, Trilogie 285), wie sie im kyprischen Salamis, wo sie mit Athena und Diomedes zusammen verehrt wird, in der That Menschenopfer empfängt (Porphyr. de abst. II 54). In Athen schwören in ihrem Heiligtum die Epheben den Waffeneid (Dem. XIX 303 mit Schol. Poll. VIII 106), und auch bei dem kyprischen Menschenopfer sind sie beteiligt, indem sie den Opfermenschen dreimal um den Altar herumführen. Nach Apollod. III 14, 2 gebiert Agraulos von Ares die Alkippe; als der Poseidonsohn Halirrhothios dieser Gewalt anzuthun sucht, wird er von Ares getötet und dieser auf dem Areopag wegen *φόνος δίκαιος* frei gesprochen (Hellanik. frg. 69. 82, dazu Kirchhoff, Herm. VIII 184 ff.). Endlich lässt Ovid. met. II 827 die Aglauros von Hermes in Stein verwandelt werden, weil sie seiner Liebe zu Herse sich entgegenstellt, vgl. F. A. Voigt, Beitr. z. Mythol. des Ares und der Athena, 1960 Leipz. Stud. IV 255, der mit Recht vermutet, dass das Versteinern eigentlich zu den Fähigkeiten der furchtbaren, mit Ares verbundenen Göttin selbst gehört habe. Mysterien der Aglauros

erwähnt Athenagoras leg. p. Christ. 1 (vgl. Art. Aglauros, Pauly-Wissowa, Realencyklopaedie, Bd. I S. 825 ff.).

Auch die *παρθένοι Ἐρεχθῇδες* Protogoneia und Pandora gehören zum Kultkreise der Polias. Der Pandora wurde ein Schaf geopfert, wenn die Göttin ein Kuhopfer erhielt (Philochor. frg. 32 bei Harpokr. s. *ἐπίβοιον*). Mit der Pandrosos ist im Kulte wiederum die attische Hore Thallo verknüpft nach Paus. IX 35, 3. Jedenfalls sind uns durch die an Athena und ihren Kreis anknüpfenden Sagen und durch die Nachrichten über die in historischer Zeit staatlich begangenen Feste nur sehr trümmerhafte Erinnerungen an die einstmalige Kompliziertheit des Kultes und die ihm zu Grunde liegenden Ideen bewahrt worden. Noch aus diesen aber geht hervor, wie eng die Religion der Athena mit den örtlichen Eigenheiten des Burgfelsens verwachsen war.

17. Auch noch im staatlichen Kultus der Athena hat das Geschlecht der Eteobutaden allezeit seine bevorrechtete Stelle behauptet (vgl. zum folgenden Toepffer, Att. Geneal. 113—128). Sein heroischer Ahn Butes, eine poseidonische Gestalt, welche nicht auf Attika beschränkt war (vgl. Böhlau, Bonn. Stud. 126 ff.), hatte im Erechtheion selbst einen Altar und einen eigenen Priester (Sessel mit Inschrift *ἱερέως Βούτου* aus dem vierten Jahrhundert, CIA II 1656 = CIA III 302, nicht auf den *ἱερεὺς βούτης* bezüglich, der aus dem Kerykengeschlecht stammte und zum Kultpersonal des Zeus *Πολιεύς* gehörte; vgl. Toepffer, Att. Geneal. 159). An stehenden Beamten stellte das Geschlecht den Poseidonpriester und die Priesterin der Polias, welche verheiratet sein oder gewesen sein musste (Plut. Num. 9). Diese Priesterin vertritt die Göttin bei dem merkwürdigen Besuche, den sie mit der Aigis angethan im Hause der Neuvermählten abzustatten hatte, um Unheil fernzuhalten (Zonar. lex. p. 77. O. Jahn, Ber. sächs. Gesellsch. 1855, 60). Möglicherweise wurde erst im sechsten Jahrhundert die Poliaspriesterin systematisch zur religiösen Weihe wichtiger Familienereignisse herangezogen. In [Aristoteles'] Ökonomik II 2, 4 p. 1347 a 4 findet sich die Nachricht, Hippias habe verordnet, dass sie bei jedem Geburts- und Todesfalle einen Scheffel Gerste, einen Scheffel Weizen und einen Obol zu erhalten habe, doch gewiss nicht ohne Gegenleistungen von ihrer Seite.

Die Mitwirkung des Geschlechtes tritt zunächst bei zwei Begehungen hervor, welche bereits eine Fusion altattischer Riten mit

der eleusinischen Religion vorstellen. Beim ersten Keimen der Saat wurden den eleusinischen Göttinnen und der Athena die Procharisterien gefeiert, wobei die Krokoniden und die Eteobutaden ihres Priesteramtes walteten (Harpokr. s. *Προχαιρητήρια*. Suid. s. *Προχαριστήρια*. Bekker Anecd. I 295).

Ebenso gelten im Hochsommer am 12. Skirophorion die Skirophorien der Athena und den eleusinischen Gottheiten gemeinsam; das Opfer scheint der Abwendung der verderblichen Hitze gegolten zu haben. Die Prozession, an welcher die Eteobutaden unter dem Priester des Erechtheus und der Priesterin der Polias, sowie der Priester des Helios teilnahmen, scheint sich vom Polias-
1961 tempel aus auf der Strasse nach Eleusis nach dem Vororte Skiron bewegt zu haben, wo Athena Skiras einen Tempel besass, Phot. s. *Σκίρον*. Der Erechtheuspriester trug auf diesem Zuge einen grossen weissen Sonnenschirm (davon angeblich der Name des Festes *σκῖρον* = *σκιάδειον*, Lysimachid. bei Harpokr. s. *σκῖρον* und Schol. Aristoph. Eccl. 18). Am Skiron wurde der Athena geopfert und zugleich von den Frauen den eleusinischen Göttinnen eine mystische Darbringung vollzogen, die *σκῖρα* im engeren Sinne (Schol. Aristoph. Thesm. 834). Auch dass das Fell des dem Zeus Meilichios geschlachteten Sühnewidders mitgenommen wurde, deutet auf mysteriöse Sühnecaerimonien (Suid. u. Hesych. s. *Διὸς κῴδιον*). Die heilige Pflügung, welche Plutarch coni. praec. 42 am Skiron erwähnt, ist gleichfalls ein Kompromiss athenischen und eleusinischen Kultbrauches. C. Roberts Versuch (Herm. XX 349), das Heiligtum der Athena am Skiron und die Bezeichnung der Skirophorien auf Athena zu leugnen, ist von E. Rohde (Herm. XXI 116 ff.) widerlegt worden. Mit dem Heiligtum der Athena *Σκιράς* am Phaleron hat diese Begehung nichts zu thun.

In denselben Monat wie die Skirophorien fällt in Athen die Begehung der Errhe- oder Arrhephorien, über welche Pausanias' Andeutungen (I 27, 3) nicht hinreichend aufklären. Vier Mädchen wurden *κατ' εὐγένειαν* gewählt, zwei von ihnen designierte der *βασιλεύς* zu Errhephoren (Harpokr. s. *ἀῤῥηφορεῖν*). Sie lebten eine bestimmte Zeit lang abgeschlossen in der Nähe des Erechtheions und erhielten an dem betreffenden Fest von der Priesterin der Polias verhüllte Heiligtümer, die nicht einmal diese kannte, um sie bei Nacht auf unterirdischen Wegen hinab in die „Gärten" in den heiligen Bezirk der Aphrodite und von dort andere zurück

auf die Burg zu tragen. Ansprechend ist die Vermutung Toepffers a. a. O. 121, dass wir uns die mystische Handlung etwa nach Analogie der *ἀῤῥητοφόρια* für Demeter und ihre Tochter zu denken haben (sprachlicher Zusammenhang ist natürlich ausgeschlossen), wie sie das durch E. Rohde, Rhein. Mus. XXV 548 bekannt gemachte Lukianscholion beschreibt. Jedenfalls handelt es sich um einen Vegetationszauber, und die Erichthoniossage dürfte für diesen Brauch aitiologisch sein, wenn auch in der uns erhaltenen Form ihr wesentlich nur die Warnung vor unzeitiger Neugier zu entnehmen ist.

18. Zwei weitere Feste, die dem alten Bilde der Polias galten und gleichfalls mit mysteriösen Riten verbunden waren, sind die Kallynterien am 19. und die Plynterien am 24. Thargelion. Das ausübende Personal zu diesem Feste stellte das Geschlecht der Praxiergiden (Plut. Alkib. 34. Hesych. s. *Πραξιεργίδαι*. Toepffer a. a. O. 133 ff.), vielleicht ursprünglich eine alte Bildschnitzerzunft. Jedenfalls unterstehen sie im allgemeinen der Poliaspriesterin, welche wohl wegen des düsteren Charakters der Caerimonien nicht selbst mit Hand anlegte. CIA II 374 wird eine Unterstützung erwähnt, welche diese den Praxiergiden hat angedeihen lassen, und das Geschlecht errichtet einer Poliaspriesterin eine Ehrenstatue in der Inschrift *Ἐφ. ἀρχ.* 1883, 141. Als einzelne Ämter, die an diesen Festen in Thätigkeit waren, werden erwähnt die *Λουτρίδες* (Hesych. und Phot. s. v.) und der *κατανίπτης* (Et. M. s. v.). Die Kallynterien scheinen ein Scheuerfest mehr praktischer Natur gewesen zu sein, während die Plynterien ein Reinigungs- und Sühnefest altertümlichster Art sind, obwohl unsere Nachrichten jung sind. Die Legende brachte das Fest, wohl wegen seines apotropäischen Charakters, mit dem Schicksal der Aglauros in Verbindung; sie sei die erste Priesterin gewesen und ein Jahr lang nach ihrem Tode seien die heiligen Gewänder nicht gewaschen worden (Bekker, Anecd. I 270). Toepffer bezieht daher wohl mit Recht die von Athenagoras legat. pro Christ. 1 erwähnten Mysterien der Aglauros auf dieses Fest. Der Tempel wurde am Tage des Festes durch Seile abgesperrt, das heilige Bild entkleidet und verhüllt. Dann wurde es in feierlichem Zuge zum Phaleron herabgetragen, dort gebadet und nächtlich mit Fackelbeleuchtung zur Burg zurückgebracht. Bei diesem Zuge wurde der lustrale Feigenkuchen, *ἡγητηρία* genannt, mitgetragen, Phot. und Hesych.

1962

s. ἡγητηρία. Für spätere Zeit ist neben den Genneten (Praxiergiden) die Beteiligung der Epheben an dem Festzuge inschriftlich bezeugt (CIA II 469—471). Als Ordner des Zuges werden von Photios (Suid.) und Lex. Cant. s. v. die Nomophylakes genannt, was wohl erst für die Verwaltung des Phalereers Demetrios gilt; vorher wird der βασιλεύς auch diesen Festzug geordnet haben (Arist. resp. Ath. 57). Eine ältere Inschrift, welche sich auf die Thätigkeit der Praxiergiden bezieht, ist leider stark verstümmelt (CIA I 93). Die Festtage galten als dies nefasti.

Als Obliegenheit der Poliaspriesterin lehrt uns eine Inschrift des dritten Jahrhunderts noch die κόσμησις τῆς τραπέζης kennen, CIA II 374. In dieser Funktion scheinen ihr die Κοσμώ und die Τραπεζώ (oder Τραπεζοφόρος), die Hesych und Harpokration s. v., Bekker, Anecd. I 307 nach Lykurgs Rede über die Athenapriesterin verzeichnen, als Gehilfinnen gedient zu haben. O. Müllers Identifizierung dieser untergeordneten Priesterinnen mit den vornehmen, aber jährlich wechselnden Arrhephoren ist sehr unwahrscheinlich (Kleine Schriften II 155). Nach Furtwängler, Meisterwerke 187 ff. hätte die Priesterin der Polias mit Hilfe dieses Kultpersonals eine Bewirtung der zwölf Götter im Parthenon auszurichten gehabt, auf welche sich auch der Parthenonfries beziehe.

19. Das glänzendste Fest der Burggöttin, aber jünger und weltlicher, als die bisher besprochenen, waren die Panathenaeen, welche jährlich am 27. und 28. Hekatombaion begangen wurden, jedes vierte Jahr (im dritten Jahr der Olympiade) in grösserer Ausdehnung und mit reicherem Prunk als grosse Panathenaeen (vgl. im allgemeinen K. F. Hermann, Gottesd. Altert. § 54. Schömann, Griech. Altert. II 445. A. Mommsen, Heortologie 116 bis 205. Michaelis, Parthenon, wo S. 312—352 die antiken Zeugnisse gesammelt sind). Von der annalistischen Überlieferung wird Erichthonios als Stifter des Festes genannt, das zuerst Ἀθήναια geheissen habe; erst Theseus habe nach vollzogenem συνοικισμός die Athenaeen in Panathenaeen verwandelt. Wenn das Fest, wie nicht unwahrscheinlich ist, wirklich von Anfang an ein Ausdruck der politischen Einigung aller Athener ist, so wird man statt Theseus getrost Solon als Stifter der jährlichen Pan-
1963 athenaeen einsetzen dürfen. Damit verträgt sich gut die Nachricht, dass erst Peisistratos die grossen Panathenaeen gestiftet habe (Schol. Aristid. p. 323 Dind.), wie ja glänzende Organisation der

Kulte und Feste eine Hauptsorge der Tyrannis ist. Nach Pherekydes bei Marcell. Vit. Thuk. § 2 (frg. 20 M.) wären die Panathenaeen unter dem Archon Hippokleides, einem Vorfahren des Miltiades, Ol. 53, 3 eingesetzt worden, was nach Eusebios auf Einführung des gymnischen Agons an den Panathenaeen zu beschränken ist. Bei der Anordnung des Panathenaeenzuges 518/7 wurde bekanntlich Hipparch ermordet. Aus Aristoteles' (*Ἀθ. πολ.* 18) begründetem Widerspruch gegen Thukydides VI 56 geht hervor, dass der Festzug damals noch ohne kriegerisches Gepränge stattfand, welches erst eine Einrichtung der späteren Demokratie ist (nach v. Wilamowitz, Aristot. und Athen I 239, 106 hätte schon früher einmal der Aufzug in Waffen bestanden und bezöge sich auf ihn das Lob des Menestheus Il. II 552 ff., was unwahrscheinlich ist). Dass Peisistratos den Vortrag der Homerischen Gedichte an dem Agon der Panathenaeen regelte, gab bereits im Altertum Anlass zu der falschen Kombination, er zuerst habe die Homerischen Gedichte gesammelt (Kirchhoff, S.-Ber. Akad. Berl. 1893, 904 ff.). Nach Diog. Laert. I 57 geht die Vorschrift für die Rhapsoden, die Gedichte der Reihe nach vorzutragen, bereits auf Solon zurück, nach dem pseudo-platonischen Hipparch p. 228 hat Hipparch den Rhapsodenagon geregelt. Dass die Stelle der Ilias II 550 ff, erst von Peisistratos veranlasst sei, vermuteten schon die Alten. Jedenfalls ist sehr wahrscheinlich, dass die dort erwähnten jährlichen Opfer an Erechtheus sich auf die Panathenaeenfeier beziehen (die grossen Panathenaeen sind natürlich dadurch, dass sie nicht ausdrücklich erwähnt wurden, nicht ausgeschlossen). Die mit dem Feste verbundenen Wettspiele wurden im Laufe der Zeit immer prächtiger ausgestattet und immer mehr verstaatlicht. Erst Perikles fügte den Agon für Zitherspiel, Gesang und Flöte hinzu (Plut. Per. 13). Aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts giebt ein offizielles Verzeichnis der Preise die Inschrift CIA II 965. Vielleicht lieferte erst von da an der Staat die Preise, während vorher die Athlothesie eine vornehme Leiturgie war (v. Wilamowitz, Aristot. und Athen I 239). Von den Athlotheten — in späterer Zeit zehn erlosten Beamten — handelt ausführlich Aristoteles *Ἀθ. πολ.* 60. Die musischen Sieger erhalten Geld, der Preis für *εὐανδρία* sind Schilde, für die Sieger in Gymnastik und Pferderennen Öl. Letzterer Preis ist sicherlich der altertümlichste, wie auch diese Agone die ältesten sind. Zur Aufbewahrung des Öls dienten die seit

Mitte des sechsten Jahrhunderts zahlreich erhaltenen panathenaeischen Preisamphoren, welche neben der Bezeichnung *τῶν Ἀθήνηθεν ἄθλων* mitunter den Namen des Archonten tragen und als Hauptdarstellung das lanzenschwingende Idol der Polias zeigen. In Technik, Stil und Schrift werden diese Vasen mehr als 200 Jahre lang in altertümelnder Manier fortfabriziert und weithin exportiert (letzte zusammenfassende Publikation von De Witte, Ann. d. Inst. 1877, 294—332. 1878, 276—284. Mon. X tav. 47. 48). Die ersten Tage des Festes waren den gymnischen und hippischen 1964 Wettkämpfen geweiht, der religiöse Hauptakt fand am 28. Hekatombaion, dem Geburtstage der Göttin, statt. Ihm vorher ging die heilige Nacht, die Pannychis, mit dem Fackellauf (Zeugnisse bei Michaelis 326), der *ὀλολυγή* der Weiber und Vorträgen männlicher Chöre (vgl. Eurip. Herakl. 777—783). Der Festzug selbst ordnete sich im äusseren Kerameikos, durchschritt dann den inneren und erreichte, am Eleusinion vorbeigehend, die Propylaeen (vgl. Wachsmuth, Stadt Athen I 285. E. Curtius, S.-Ber.- Akad. Berl. 1884, 504; Stadtgesch. v. Athen 85 ff.). Eine ideale Darstellung der Pompe aus der Glanzzeit der Perikleischen Politik (ca. 440) ist uns im Cellafries des Parthenon erhalten. Ausser der Schar der Opfertiere, zu welchen im fünften Jahrhundert auch die Bundesstädte und Kolonien beisteuern mussten (vgl. die auf die Kolonie in Brea bezügliche Inschrift CIA I 31 = Dittenberger, Syll. 12), wurden mannigfache heilige Geräte und Gaben aufgeführt. Als *θαλλοφόροι* mit Olivenzweigen in der Hand nahmen die schönsten Greise an dem Zuge teil (Zeugnisse bei Michaelis, 330 nr. 201—205). Körbe und Stühle wurden von Bürgermädchen getragen. Die Metoiken trugen Wannen (*σκάφη*), ihre Weiber und Töchter mussten denen der Athener angeblich die Hydrien und Sonnenschirme tragen, Ael. v. h. VI 1. Aelian stellt diese Sitte als Überhebung der Athener hin, während v. Wilamowitz, Herm. XXII 219 ff. in dieser aktiven Teilnahme am Festzug vielmehr ein Recht der Metoiken erblickt. Jedenfalls geht aus Harpokration s. *σκαφηφόροι*, wo Deinarch, Theophrasts *νόμοι* und Demetrios von Phaleron citiert wird (Theophr. frg. 102. 103 wie die anderen Stellen bei Michaelis 330 nr. 191—200), hervor, dass die Pflichten und Befugnisse der Bürger und Metoiken gesetzlich abgegrenzt waren und im vierten Jahrhundert *σκαφηφόρος* nicht als Ehrenname galt. Den Glanzpunkt des Festzuges bildet die

Parade der Reiterei und der Wagenlenker, im vierten Jahrhundert wohl der Aufzug der Epheben; das religiöse Hauptziel des Zuges war ausser dem reichen Opfer die Überreichung des Peplos, welche zuerst Stuart und Visconti im Centrum des Parthenonfrieses, Mitte der Ostseite, erkennen wollten; diese Deutung ist heftig bekämpft worden von Flasch, Zum Parthenonfries, Würzb. 1877, 83 ff., der nach Brunns Vorgang in der Mittelfigur den Priester erkennt, der sein eigenes Himation anlegt; gegenwärtig scheint die Deutung auf den panathenaeischen Peplos wieder bevorzugt zu werden. Nach den Schol. Eurip. Hec. 468, Harpokr. s. *πέπλος* fand diese Überreichung nur an den grossen Panathenaeen, nach anderen Zeugnissen alljährlich statt.

Mit der Herstellung des Peplos wurde am Feste der Chalkeen am letzten Tage des Pyanepsion begonnen. Ursprünglich wurden auf ihm die Thaten der Göttin, namentlich die Gigantomachie dargestellt; später brachte man auch Porträts solcher Männer an, die man ehren oder günstig stimmen wollte (so Demetrios und Antigonos, Plut. Demetr. 10. 12. Diodor. XX 6). Die Sitte, den Peplos im Aufzuge wie ein riesiges Segel am Maste eines Schiffes zu befestigen, ist nicht erst für die Kaiserzeit (für Herodes Atticus bei Philostr. Vitae Soph. p. 236 Kays.) bezeugt, sondern lässt sich bereits für die grossen Panathenaeen von 298 aus einer Inschrift erschliessen (CIA II 314). Der älteste Zeuge scheint der Komiker Strattis in den Makedones (nach Ol. 73, 1) zu sein frg. 30 Kock, FCA I 718 (andere Stellen bei Michaelis, Parthenon 328). Über das Opfer erhellt einiges aus einer Inschrift des vierten Jahrhunderts CIA II 163. Die Hekatombe wird der Polias an dem grossen frei stehenden Altar geschlachtet, eine Kuh davon erhält Athena Nike (Z. 10 ist wohl nicht der Areopag zu ergänzen, eher *ἀρ[χαίῳ νεῷ θυο]μένην*). Auch Athena Hygieia erhält Opfer.

1965

20. Über das Wesen der Athena lehrt das Panathenaeenfest neben den weniger allgemeinen, aber charakteristischeren Festen nichts Neues. Es war wohl ebensowenig je bestimmt, diese älteren Begehungen zu verdrängen, als das Bild des Pheidias das alte Xoanon ersetzen sollte. Auch die Festzeit hat keine originale Beziehung zum Naturleben mehr, sondern ist wohl hauptsächlich in Rücksicht auf eine möglichst zahlreiche Beteiligung der Gesamtbevölkerung — später auch der Bundesgenossen — gewählt, wenn auch natürlich der Hauptfesttag, die *τρίτη φθίνοντος Ἑκατομβαιῶνος*,

ein von alters her der Athena geheiligter Tag war. Die Annahme O. Müllers (De Minervae Pol. sacris 14; Kl. Schr. II 160), dass der wichtige Akt der Errhephorie einen Teil der Panathenaeen gebildet habe, beruht auf willkürlicher Interpretation des Pausanias I 27, 3 und des Parthenonfrieses (vgl. Michaelis, Parthenon 264. Petersen, Kunst des Pheidias 306). Dass die Errhephorien, auf welche sich die Worte des Pausanias *παραγενομένης τῆς ἑορτῆς* beziehen, im Skirophorion stattfanden, ist zu wohl bezeugt, um einer archäologischen Deutung zuliebe daran zu rütteln. Allerdings aber sind die sakralen Hauptriten der Panathenaeen gewissermassen den älteren Festen der Polias entlehnt und zwar vorwiegend den Plynterien. Die Nachtfeier sowie die Darbringung des Peplos sind eigentlich eine Wiederholung des Schlussteiles jenes Festes, zu welchem ursprünglich gewiss derselbe Peplos verwendet wurde. Aus dem unheimlichen Charakter jener Feier, bei welcher die Göttin ihren Sitz zeitweilig verlassen hatte, erklärt sich die Verwendung der Nacht, da man natürlich eilte, die Anarchie möglichst schnell zu beendigen, und eine verständliche Zugabe zur Nachtfeier ist der Fackellauf. An sich lässt dieser weder auf eine besondere Naturbedeutung der Göttin schliessen noch auf eine innigere Verbindung mit Hephaistos, da die Verwendung von Fackeln allgemein lustral ist. Möglich wäre ja, dass während der Abwesenheit der Göttin früher auch einmal das heilige Feuer des ursprünglich königlichen Herdes auf der Burg gelöscht und mit ihrer Rückkehr wieder entzündet worden wäre; die jährliche Auffüllung der Lampe des Kallimachos könnte an diese Sitte angeknüpft haben, nachdem aus dem Burgherde vielleicht schon ein einfacher Altar des Hephaistos geworden war; die Sitte der Thallophorie und das Preisöl der ältesten Agone ist aus der frühen staatlichen Fürsorge für die Olivenzucht entsprungen, eine Erinnerung an die Skirophorien ist vielleicht das Schirmtragen der Metoikenmädchen; jedenfalls erklären sich sämtliche Riten der Panathenaeen hinreichend aus den alten Athenakulten der Burg, irgend welche tiefer gehende Fusion verschiedener Kulte liegt nicht vor, vielmehr eine Vereinfachung und Konzen-
1966 tration auf das Wesentlichste; die mit Athena ursprünglich im Kult verbundenen Gottheiten treten zurück; nur das Nachtfest und der Peplos erinnern an den mystischen Zauber, der das alte Xoanon und seine Wärterinnen umgab.

In welcher Weise sich Festzug und Darbringungen auf die verschiedenen Kultstätten und Tempel der Burg verteilten, wissen wir nicht sicher. Jedenfalls blieb der alte Poliastempel und sein Xoanon immer das Centrum des Kultus, auch wenn Perikles und die Erbauer des Erechtheions Abänderungen beabsichtigt haben sollten. Möglicherweise wurde der Peplos der grossen Panathenaeen im Parthenon, der unscheinbarere der kleinen im Poliastempel niedergelegt; doch haben wir über das Verhältnis der Heiligtümer keine hinreichenden Zeugnisse. Auch die Schilderung, welche in Aischylos' Eum. 999—1009 Athena von der feierlichen Prozession giebt, mit welcher die Semnai zum Areopag geleitet werden sollen, sieht so aus, als sei sie vorbildlich für einen regelmässig wiederholten Kultakt. Erwähnt werden die Wächter des alten Kultbildes (Eteobutaden und Praxiergiden), Fackellicht, Darbringung purpurner Gewänder an die Semnai. Das würde alles gut zu den Sühnecaerimonieen der Plynterien passen, allenfalls auch für die Nachtfeier der Panathenaeen, an welche v. 1009 die *εὔανδροι συμφοραί* erinnern. Die Verwendung des Peplos als Segel ist vielleicht nicht ursprünglich, sondern im fünften Jahrhundert nach dem Vorbilde dionysischen Pomps auf die Festprozession übertragen. Sollte die Sitte alt sein, so würde sie sich gleichfalls durch Anlehnung an die Plynterien erklären. Die Ankunft des Peplos zu Schiffe wäre gewissermassen ein Ersatz für das Herabsteigen der Göttin zum Meeresstrande. Ob das agonistische Moment, das an den Panathenaeen, wenn auch in bescheidenerem Umfange als später, ursprünglich ist, im Athenakultus irgendwie wurzelt oder nur im Wetteifer mit anderen glänzenden Götterfesten ihm hinzugefügt ist, lässt sich nicht mehr entscheiden. Zu Hause ist es im Kultus des Dionysos und aller der Götter, welche mit der Verleihung des Erdsegens in unmittelbarem Zusammenhange gedacht werden. Sollten in alter Zeit mit der Gewinnung des Öles Wettspiele verbunden gewesen sein, wovon uns nichts überliefert ist, so würden doch auch für diese ältere Kelter- und Erntefeste als Vorbild anzunehmen sein. Jedenfalls ist die Athena, der die Panathenaeen gelten, von Anfang an die mächtige Beschirmerin des Staates, auf deren Hand Solon vertraut, und ihr Fest eine dankbare Schaustellung der Macht und des Glanzes, den das Gemeinwesen ihr verdankt.

21. Diese Loslösung Athenas von besonderen auf das Naturleben bezüglichen Funktionen ist in Athen sehr alt. Ein uralter Kultbrauch, der alljährlich unter der Burg vom ersten der Buzygen geübt wurde, lässt Athena als Schützerin des Ackerbaues erscheinen; aber der Ackerbau untersteht ihr nicht als besonderes Amt, sondern weil sie die Hüterin des Rechtes und der Kultur überhaupt ist und weil man in Griechenland seit alter Zeit mit dem Ackerbau die höhere Gesittung beginnen liess. Der Buzyge, dessen Geschlecht das Priestertum des Zeus und der Athena *ἐπὶ Παλλαδίῳ* zukam, vollzog jährlich am Fusse der Akropolis eine 1967 heilige Pflügung und sprach dabei Verwünschungen aus gegen die Verletzer allgemeiner Gebote der Humanität: Du sollst niemand Wasser oder Feuer vorenthalten, niemand einen falschen Weg weisen, keinen Leichnam unbestattet lassen, keinen Pflugstier töten (Plut. coni. praec. 42. Cic. de off. III 55. Ael. v. h. V 14 u. a.). Diese Pflügungscaerimonie ist jedenfalls von der ähnlichen auf dem rharischen Felde bei Eleusis unabhängig, wo namentlich die Rolle, welche Triptolemos als Pflüger und Verkünder heiliger Sittengesetze spielt (Porph. de abst. IV 22), nicht über das sechste Jahrhundert zurückgeht. Mit Recht nimmt Toepffer, Att. Geneal. 138 an, dass die dritte, bereits besprochene heilige Pflügung am Skiron zwischen Athen und Eleusis, die dann offiziell als die älteste galt, ein Kompromiss zwischen den Ansprüchen des Burgfelsens und des rharischen Feldes als Stätten ältester Kultur gewesen sei.

22. Pausanias I 24, 3 erzählt, dass die Athener zuerst Athena als *ἐργάνη* verehrt hätten, bei der Verbreitung gerade dieses Epithetons gewiss ein nicht begründeter Anspruch, wenn auch der Kult in Athen in der Handwerkervorstadt, dem Kerameikos, sicher sehr alt war und früh auf der Burg zum Ausdruck kam. Wie sehr im sechsten Jahrhundert gerade diese Seite der Göttin hervortrat, lehren jetzt überraschend die glänzenden Weihgeschenke, welche Handwerker aller Art, hauptsächlich aber Töpfer und Steinmetzen, als Abgabe von ihrem Verdienst auf der Burg dargebracht haben. Die Weihinschriften, in denen Athena als Ergane ausdrücklich bezeichnet wird, hat Milchhoefer zusammengestellt in den Schriftquellen zur Topographie von Athen XIX (zu Curtius' Stadtgeschichte); doch hat Athena als Ergane keinen besonderen Kult oder gar Tempel (vgl. § 13), sondern dieselbe Polias, zu

welcher Solon als Stadtschirmerin betet und welche den Peisistratos zurückführt, nimmt auch das durch Solons und Peisistratos' Fürsorge mächtig aufblühende Kunstgewerbe in ihre Obhut Sonderkulte im Handwerkerviertel mögen älter sein, wie die Rolle, welche die Handwerksgötter Hephaistos und Prometheus im Mythos von Athenas Geburt spielen, sicher sehr alt ist (s. u. § 47). Gemeinsam mit diesen beiden genoss Athena Kult in der dem Kerameikos benachbarten Akademie (Schol. Soph. Oed. Col. 56. Paus. I 30, 2). Hier an dem Prometheus und Hephaistos gemeinsamen Altar begannen die Fackelläufe der Promethieen und Hephaistieen (Inschrift *'Εφημ. ἀρχ.* 1883, 169, dazu R. Schöll, S.-Ber. Akad. Münch. 1887, 1 ff.). Bei der Akademie zeigte man den zweiten heiligen Ölbaum, der der Erde entsprossen war, oder wohl später die zwölf ältesten *μορίαι*. Hier hatte auch Zeus als *μόριος* oder *καταιβάτης* einen Altar (Schol. Soph. Oed. Col. 56. Suidas s. *μορίαι*). Nach Paus. I 14, 6 stand auch im inneren Kerameikos, im Hephaistostempel (dem sogenannten Theseion) eine Statue der Athena neben der des Hephaistos, vielleicht, wie Pausanias meint, bereits in Beziehung auf den Mythus von Erichthonios' Geburt. Nach Tümpels nicht wahrscheinlicher Vermutung (Jahrb. f. Phil. Suppl. XI 656) wäre es vielmehr eine Statue der bewaffneten Aphrodite gewesen.

23. Unfern der Akademie, auf dem Kolonos, wurden Athena und Poseidon zusammen als *ἵππιος* und *ἱππία* verehrt (Soph. Oed. Col. 707. 1070 mit Schol. Paus. I 30, 4. Bekker Anecd. I 350; Athena *ἱππία* auch in Acharnai, Paus. I 31, 6). Von alten Kulten 1968 der Landschaft, die aber doch möglicherweise Filialen des Kultus der Burg sind, verdient hauptsächlich der von Phlya Beachtung, wo Athena als *Τιθρώνη* verehrt wurde, gemeinsam mit Apollon Dionysodotos, Artemis Selasphoros, Dionysos Anthios, Ge, Demeter, Anesidora, Zeus Ktesios, Kore, Protogone, den Semnai und den ismenischen Nymphen (Paus. I 31, 4). Dieser Kult, in dessen Centrum die chthonischen Ackergottheiten stehen und welcher mit Mysterien verbunden ist, die selbständig neben den eleusinischen stehen, wurde von dem Geschlechte der Lykomiden verwaltet (Toepffer, Geneal. 208 ff.). Der Beiname der Athena scheint sich hier auf die Herdenfruchtbarkeit zu beziehen (vgl. *θόρνυμαι*). Im Mittelpunkte des Kultes, zu dem auch Furtwängler, Arch. Jahrb. VI 110 zu vergleichen ist, stehen die

chthonischen Gottheiten, zu denen auch Artemis Selasphoros gehört, vgl. Wide, Lakon. Kulte 120f. Ob Athena in dieser Verbindung ursprünglich oder ob sie etwa mit den ismenischen Nymphen aus Boiotien eingewandert ist, lässt sich nicht mehr entscheiden. Bemerkt zu werden verdient, dass der Athena in Attika die Vorgebirge geheiligt waren. An der Küste lagen die Heiligtümer der Athena Sunias (Paus. I 1, 1), Zosteria (Paus. I 31, 1. CIA I 273) und der Skiras am Phaleron (Paus. I 1, 4. 36, 4), welche mit dem Kulte am Skiron, an der Strasse nach Eleusis (s. o. § 17) nichts zu thun hat, da der Beiname sich aus der weissen Farbe des Bodens an verschiedenen Stellen selbständig bilden konnte (Athena Skiras auf Salamis Herod. VIII 94, dazu Lolling, Athen. Mitt. I 131. Toepffer, Quaest. Pisistr. 18f. [Beitr. zur griech. Altertumswissenschaft 13f.]). Wohl nur durch seine Lage wurde das phalerische Heiligtum in das mehr dionysische Fest der Oschophorien am 7. Pyanepsion hineingezogen (Plut. Thes. 22). Es ist das Endziel des Wettlaufs der Oschophoren, und diese legen hier hre Rebzweige im Temenos der Athena nieder (Hesych. s. *ὠσχοφόριον*).

24. Keine griechische Gottheit ist so mit ihrem Volke verwachsen, wie Athena mit dem ihrigen. Nur Funktionen der Polias oder Archegetis sind es, wenn Athena auch den Gliedern der Gemeinde vorsteht, den Geschlechtern als Genetias, den Phratrieen als *φρατρία* (Plat. Euthyd. p. 302. Schol. Aristoph. Acharn. 146), als welche sie natürlich an dem Phratrienfeste der Apaturien teilhatte. Der Rat verehrte sie als *βουλαία* durch Antrittsopfer (Suid. s. *εἰσιτήρια*. Antiph. VI 45). Selbstverständlich ist, dass die Stadtgöttin an allen grossen Erfolgen des Staates einen hervorragenden Anteil hatte und dafür glänzende Stiftungen erhielt als Promachos, Nike, Soteira.

Von Athen aus hat sich schon früh der Kult der Athena dem der delisch-delphischen Göttertrias zugesellt, zum Ausdruck der engen Verbindung des athenischen Staates mit der apollinischen Religion. Als *προναία* besass Athena vor dem delphischen Heiligtum an der Strasse von Daulis nach Pytho einen ansehnlichen Tempel (Paus. X 8, 4, vgl. Revue arch. 1883 pl. 16 H. Furtwängler, Arch. Zeitg. 1882, 333), von dem aus sie sich durch Felsstürze und Kriegsgeschrei an der Vertreibung der persischen Plünderer beteiligte (Herod. VIII 37—39). Der Name *προνηίη* oder *προναία* herrscht bei den Schriftstellern des fünften Jahrhunderts

(Herod. a. a. O., Aisch. Eumen. 21) und wird durch die Inschriften bestätigt, Curtius, Anecd. Delph. nr. 43. 45; er wird aber bereits bei den attischen Rednern des vierten Jahrhunderts in *Προνοια* umgedeutet (Demosth. XXV 34). Unter demselben Namen wird sie auf Delos verehrt, mit der Motivierung, dass ihre Fürsorge die Geburt des göttlichen Zwillingspaares ermöglicht habe (Macrob. sat. I 17, 55). Ein *νεὼς Ἀθηναίων* auf Delos inschriftlich CIA II 818, 9. Bull. de corr. hell. 1882, 343. Zwischen Delos und Delphi erscheint Athena mit Leto und ihren Kindern verbunden im attischen Demos Prasiai, Paus. I 31, 2 (angeblich Stiftung des Diomedes), und wohl durch eine nicht ursprüngliche Deutung des Beinamens am Vorgebirge Zoster (Paus. I 31, 1). Auch die Athena *προναος* vor dem Ismenion zu Theben (Paus. IX 10, 2) mag in diesen Kultkreis gehören. Der Name *πρόνοια* in diesen Kulten ist natürlich nur eine Umdeutung des vierten Jahrhunderts, welche aber bei dem universalen Charakter der Stadtschirmerin Athena nahe genug lag. Auffällig und bezeichnend für die Ehrfurcht vor der lokalen Überlieferung ist es, dass in Eleusis der Dienst der Athena keinen Filialkult erzeugt hat. 1969

25. Megara. Auf der Burg von Megara erwähnt Pausanias I 42, 4 drei Tempel der Athena, einen mit einem Goldelfenbeinbilde ohne besondere Bezeichnung, doch wohl das Hauptheiligtum der Polias, ein zweites der Athena Nike und ein drittes der Athena Aiantis, das nach Pausanias' unmassgeblicher Meinung der Telamonier Aias, als er in der Herrschaft dem Alkathoos nachfolgte, gestiftet haben soll, während die megarischen Exegeten über den Beinamen einen *λόγος* hatten, den sie verschwiegen. Ein Heiligtum der Athena *Αἴθυια* auf einer Klippe am Strande erwähnt Paus. I 5, 3. 41, 6 in Verbindung mit dem Grabe des Pandion, das auf derselben Klippe sei. Der Beiname *αἴθυια* auch bei Lykophron 559. Nach Hesych. s. *ἐνδαρθυία* nahm Athena in Gestalt des Seevogels *αἴθυια* den Kekrops unter ihre Flügel und brachte ihn nach Megara. Von diesen beiden Heroen ist Pandion sicherlich in Megara ursprünglicher, als in Attika, während Kekrops in gleicher Weise in beiden Landschaften heimatberechtigt sein mag. Ehe unter dem Einfluss der attischen Sagenkonstruktion die megarische Überlieferung verbogen worden war, wird Athena hier ebenso wie in Athen Pflegerin des ersten Landeskönigs gewesen sein; vielleicht ist nicht ohne Bedeutung, dass nach Paus. I 42, 7 unter der Burg (auf dem Wege zum Prytaneion) ein mit

Oliven bestandenes Heroon war, angeblich der Ino, deren Leichnam hier angeschwemmt und von Kleso und Tauropolos bestattet worden sein soll. Taurobolos ist Athena auf Andros, Suid. s. *Ταυροβόλος*. Phot. s. *ταυροπόλος*. Schol. Aristoph. Lysist. 448. Die Vogelgestalt der *αἴθυια* mahnt an die andere Vogelmetamorphose in der Familie des Pandion. Den Namen der Aiantis von der in der Poesie geschaffenen Feindschaft gegen den rasenden Aias herzuleiten (O. Müller, Kl. Schr. II 183), ist kein hinreichender Grund vorhanden, wenn auch das Schweigen der lokalen Exegeten eine einfache Stiftungssage ausschliesst und auf irgend einen vielleicht blutigen *μυστικὸς λόγος* zu führen scheint. Der megarische Athenakult ist in der Wurzel sicher weit älter, als die Dorisierung der Landschaft.

1970 26. In Phokis werden ausser dem delphischen Kulte noch zwei Athenaheiligtümer genannt, eines bei Daulis mit einem alten Schnitzbilde, das man durch Prokne aus Attika ableitete (Paus. X 4, 9), und auf einem steilen Hügel zwanzig Stadien von Elateia der Tempel der Athena Kranaia mit einer Statue des Polykles (Paus. X 34, 7). Endlich befand sich bei den Lokrern in Amphissa ein altes ehernes Palladion, welches Thoas aus Troia mitgebracht haben sollte (Paus. X 38, 5). Man würde die Stiftungssage auf das blosse Bestreben, das Götterbild von dem berühmten troianischen abzuleiten, zurückführen, wenn nicht nach Pausanias a. a. O. in Amphissa auch die Gräber des Andraimon und der Gorge, der Eltern des Thoas, sich befunden hätten. Diese Heiligtümer sprechen dafür, dass die Amphissaeer sich mit Recht aus Aitolien herleiteten (Paus. a. a. O. § 2). Es liegt wohl an der Beschaffenheit der Überlieferung, dass wir von Athenakult in Aitolien selbst nichts wissen; doch würde — abgesehen von dem aitolischen Monatsnamen *Ἀθάναιος* K. F. Hermann, Monatskunde 44. E. Bischoff, De fastis Graec. antiquioribus, Leipz. Stud. VII 363 — schon das Verhältnis der Göttin zu Tydeus in der thebanischen Sage für den Kult der Göttin in jener Landschaft sprechen, auch wenn man ihre Verbindung mit Diomedes erst in der Argolis wollte zustande gekommen sein lassen. Rückert, Dienst der Athena 84 ff. sucht auch den achaeischen, elischen und italischen Athenadienst aus Aitolien herzuleiten. Da diese Herleitung aber für den achaeischen Dienst ganz unsicher ist und auch in Elis der Kult vor der aitolischen Occupation bestanden

haben kann, so lässt sich für die italischen Kulte wohl auch nur westgriechischer Ursprung im allgemeinen annehmen, obwohl die weite Verbreitung des Diomedes in Unteritalien für starke Beteiligung des aitolischen Elements spricht. Wohl nur die frühe Barbarisierung der westlichen Landschaften Mittelgriechenlands ist Ursache, dass uns von altem Athenakult in jenen Gegenden nichts überliefert ist. Indes führt in die älteste Phase des Athenadienstes vielleicht ein Feldstein mit der Inschrift *Ἀθανᾶς Διός,* welcher bei Kechropula in Akarnanien gefunden wurde (Foucart, Bull. de corr. hell. II 515).

27. Peloponnes. In Trozen (zum folgenden vgl. S. Wide, De sacris Troezeniorum Hermionensium Epidauriorum, Upsala 1888, 15 ff.) wird Athena auf der Burg verehrt als Polias oder Sthenias neben Poseidon *βασιλεύς*. Auch hier wird die Kultnachbarschaft als Ergebnis eines durch Zeus geschlichteten Streites um die Herrschaft des Landes gefasst. Das Kultbild war von dem Aigineten Kallon (Paus. II 30, 6. 32, 4). Wie in Athen *φρατρία,* war in Trozen Athena *ἀπατουρία,* als welcher ihr die Jungfrauen vor der Hochzeit den Gürtel weihten (Paus. II 33, 1), wie dem Hippolytos eine Haarlocke (Eur. Hippol. 1425. Paus. II 32, 1). Der Tempel der Apaturia lag auf der kleinen Insel, weche nach dem Grabe des Wagenlenkers des Pelops, Sphairos, Sphairia genannt war. Als Aithra, die Tochter des Pittheus, diesem einst eine Totenspende brachte, umarmte sie Poseidon und zeugte mit ihr den Theseus. „Deshalb“ errichtete sie dort den Tempel der Athena *ἀπατουρία*, und die Insel hiess seitdem Hiera (Paus. II 32, 1).

Im Gebiet von Hermione wird auf dem Vorgebirge Buporthmos ein Heiligtum der Demeter Promachorma erwähnt (Paus. II 34, 8) und auf der alten Stätte von Hermione an der Küste zwei Athenatempel nicht weit von einem des Poseidon (Paus. ebd. § 10); ein nicht altes Bild der Athena befand sich zu Hermione selbst im Tempel der (Demeter) Chthonia (Paus. II 35, 8). 1971

Zu Epidauros befand sich auf der Akropolis ein Tempel der Athena *κισσαία* (Paus. II 29, 1). Die durch die griechischen Ausgrabungen entdeckten Inschriften nennen Athena Polias *Ἐφημ. ἀρχ.* 1885, 195, Kalliergos (= Ergane) *Ἐφημ. ἀρχ.* 1884, 28, Hygieia *Δελτίον* Mai — Juni 1886. Über die späten nach den Darstellungen der Athena der Parthenongiebel recht unpassend

gebildeten Votivstatuen und die Verbindung der Athena mit den Heils- und Geburtsgöttern vgl. Petersen, Athen. Mitt. XI 309 ff.

28. In Korinth hat Athena als χαλινῖτις Kult und Tempel in der Unterstadt nahe beim Theater (Paus. II 4, 1. 5). Der Beiname wird durch die Sage erklärt, dass sie den Bellerophon die Zügelung des Pegasos gelehrt habe. Nach Pindar Ol. XIII 80 erblickt Bellerophon den Zügel im Traum, worauf er dem Poseidon Damaios einen Stier opfert und der Athena Hippia einen Altar baut. Seit dem sechsten Jahrhundert zeigen die korinthischen Münzen Athenakopf und Pegasos. Die Scholien zu Pindar Ol. XIII 56 (vgl. Etym. M. s. Ἑλλώτια) identifizieren wohl fälschlich die Athena Hellotis mit der Chalinitis (ἀπὸ τοῦ ἑλεῖν sc. τὸν ἵππον). Ihr Fest, dessen Hauptbestandteil ein Fackellauf war, scheint einen lustralen Charakter gehabt zu haben. Motiviert wird es durch die Sage, dass bei der dorischen Eroberung der Tempel in Brand geraten und in den Flammen die Jungfrauen Hellotis und Eurytione oder Hellotis und ihre Tochter Chryse umgekommen seien. In Gortyn feierte man unter dem Namen Hellotia der Europe ein Totenfest (Athen. XV 678 b. Steph. Byz. s. Γόρτυν. Hesych. und Etym. M. s. Ἑλλώτια), so dass wohl Hellotis als ursprünglich selbständige Gestalt anzuerkennen ist. Dass alle in Korinth lokalisierten Sagen dort nicht alt sind, und dass Bellerophon (und mit ihm wohl auch Athena Chalinitis) aus Argos stammt, da Ilias VI 152 unter Ephyre jedenfalls nicht Korinth zu verstehen ist, weist E. Bethe, Theban. Heldenlieder 178 ff. nach. Von hohem Alter war angeblich der Tempel der Athena zu Sikyon. Er war nach Paus. II 6, 2. 11, 1 von Epopeus gestiftet, und Athena hatte auf sein Gebet ihr Wohlgefallen dadurch kundgethan, dass sie vor dem Tempel eine Ölquelle entspringen liess. Ein Heiligtum der Athena Kolokasia in Sikyon erwähnt Athen. III 72 b. Die vom Blitze getroffene Athenastatue des Dipoinos und Skyllis, die Plinius XXXVI 10 erwähnt, war doch gewiss das Tempelbild; denn auch der Tempel war zu Pausanias' Zeit durch ein Gewitter verbrannt und nur der Altar stand noch.

In Titane erwähnt Paus. II 11, 7 ein Heiligtum der Athena, wo beim Asklepiosopfer das Bild der Koronis aufgestellt und verehrt wurde. In Kleonai war ein Tempelbild der Athena von Dipoinos und Skyllis, Paus. II 15, 1.

29. Ein Hauptsitz des peloponnesischen Athenadienstes ist Argos. Am Markt besass Athena als Salpinx ein Heiligtum (Paus. II 21, 3), unter dem merkwürdigen Beinamen Pania wurde sie im Gymnasion des Kylarabos verehrt, der mit Sthenelos identifiziert wurde, dessen Grab man dort zeigte (Paus. II 22, 9). Auf dem Bergrücken Deiras befand sich das Heiligtum der Athena Oxyderkes, Paus. II 24, 2, angeblich von Diomedes gestiftet und so genannt, weil sie ihm bei Homer Il. V 127 den Nebel von den Augen nahm. Auf der Burg Larisa stand ein ansehnlicher Athenatempel neben dem des Zeus Larisaios (Paus. II 24, 3). Während in ersterem zu Pausanias' Zeit nur noch die Basis des Kultbildes vorhanden war, befand sich in letzterem als Weihgeschenk ein altes dreiäugiges Idol des Zeus, angeblich der Zeus *ἑρκεῖος* des Priamos, den Sthenelos aus der troischen Beute erhalten haben sollte (vgl. auch Paus. VIII 46, 2). Den Beinamen *ἀκρία* bezeugt Hesych s. v. für diese Athena; nach Clem. Alex. protr. p. 13 war in dem Tempel das Grab des Akrisios. Vermutlich mit einem dieser beiden Athenabilder identisch ist das angebliche troische Palladion, das Paus. II 23, 5 nur anführt, um seine Echtheit zu bestreiten. Im Kult war Diomedes mit der argivischen Pallas eng verbunden, in seinem Geschlechte blieb das Priestertum. Ergiaios, einer seiner Nachkommen, verriet nach Plut. quaest. graec. 48 die Stadt an die Dorier, indem er dem Temenos das troische Palladion auslieferte, welches dann Leagros, mit Temenos zerfallen, nach Sparta brachte, eine Version, welche die dorischen Argiver schwerlich anerkannt haben werden. Nach Kallimachos hymn. V 37 flüchtete vielmehr Eumedes (jedenfalls auch ein Diomedide), als er vom Volke gesteinigt werden sollte, nach den Scholien wegen desselben Verrats, das Bild der Göttin auf das Gebirge Kreion, wo er es an den steilen, *Παλλατίδες* genannten Felsen errichtete. Wenn aber auf denselben Eumedes die Sitte zurückgeführt wird, bei dem Badefeste neben dem Palladion den Schild des Diomedes zu tragen — woran wohl trotz der Lücke vor v. 37 kein Zweifel ist —, so wird im allgemeinen Glauben doch dies Palladion das von Diomedes erbeutete gewesen sein, auch wenn Kallimachos aus besonderen Gründen einer anderen Version folgt, und dies wird doch wohl wie in Athen die Pallas von der Akropolis gewesen sein, die *πολιᾶχος* nach Kallim. a. O. 53. Die Athena Oxyderkes kann der *ἀκρία* diesen Rang nicht streitig machen, da

1972

sie als Stiftung des Diomedes nicht älter als dieser und jünger als der troische Krieg zu sein beansprucht, und auch der von Sthenelos erbeutete Zeus *ἑρκεῖος* des Priamos im Tempel der *ἀκρία* spricht für die troische Herleitung dieses Athenakultes, die natürlich sekundär, aber doch anerkannter und in gewisser Weise berechtigter als die athenischen, spartanischen und anderweitige Ansprüche ist. Vgl. o. § 3.

30. Es scheint also, dass die beiden argivischen Heroen, Diomedes und Perseus, zu demselben Lokal des Athenakultes, dem der Athena Polias auf der Larisa, in Beziehung standen, obwohl ihre Sagenkreise verschiedenen Landschaften angehören. Das wichtigste argivische Fest der Pallas, von dem wir Kunde haben, ist das Bad, welches Kallimachos in seinem fünften Hymnus vor Augen hat. Jungfrauen aus dem Geschlechte der Arestoriden (v. 34 codd. *Ἀκεστοριδᾶν*, corr. Valckenaer) bereiteten das Bad von dem Wasser des Inachos, aus welchem an diesem Tage zu profanen Zwecken nicht geschöpft werden durfte. Männer durften
1973 bei Todesstrafe die Caerimonie nicht schauen (v. 54). Welche Rolle dabei der Schild des Diomedes spielte, ist unbekannt. Schilde scheinen dem argivischen Kultus überhaupt eigen zu sein (Schild des Euphorbos im Heraion, Paus. II 17, 3). Jedenfalls ist Diomedes von alters her mit Athena im Kulte verbunden, wie auf Cypern mit Athena und Aglauros, Porphyr. de abst. II 54. Ob er in Argos aus Aitolien stammt, und nicht vielmehr in Aitolien, Argos, Cypern nur Bruchstücke eines älteren und weiter verbreiteten Kultes vorliegen, lässt sich nicht entscheiden; doch ist letzteres wahrscheinlich. Dass das Badefest der argivischen Pallas nicht ohne Sühnecaerimonieen war, beweist schon der Name der Arestoriden, deren Eponymos in verschiedener Weise lediglich genealogisch in die mythische Urgeschichte von Argos verwoben ist. Perseus ist sagenhaft eng mit der argivischen Athena verknüpft. Auch auf Seriphos hat Perseus ein Temenos neben dem Tempel der Athena, Paus. II 18, 1 (mit O. Müllers Emendation Proleg. 311. 434); nach Hygin. fab. 6 wäre er dort im Tempel der Athena erzogen worden. Er ist sicherlich in Argos alteinheimisch, und seine Thaten müssen früh im Lied verherrlicht sein, da bereits die hesiodische Theogonie eine alte Perseis zu berücksichtigen scheint (v. 275 ff.), in deren Mittelpunkt die Enthauptung der Gorgo steht; auch die archaische Kunst der verschiedensten

Landschaften spricht für die ungemeine Verbreitung gerade dieser Sage. Das schreckliche Haupt der Gorgo in der Aigis der Athena kennt bereits die Ilias V 733 ff., womit natürlich nicht gesagt ist, dass der Dichter die Perseussage nicht kennt, weil er sie nicht erwähnt. Wenn dagegen Odysseus Od. XI 633 in der Unterwelt das schreckliche Haupt der Gorgo zu erblicken fürchtet, so ist diese Vorstellung älter als der Perseusmythos oder jedenfalls von ihm unabhängig. Ursprünglich stehen auch selbständig nebeneinander das Gorgoneion als Brennpunkt der schreckenerregenden Macht der Aigis und die Enthauptung der Gorgo-Medusa durch Perseus, welche eigentlich eine Entbindung ist, da aus dem Halse der Gorgo Chrysaor und Pegasos entspringen, welche Gorgo von Poseidon empfangen hatte (Hes. theog. 278 ff.). In Argos ist das Gorgoneion der Athena mit der Perseussage verbunden worden, so dass Athena als Helferin bei dem Abenteuer erscheint und dem Helden schliesslich die Spolie, mit der er leicht Unheil anrichten könnte, abnimmt. Die Verbindung beider Mythen ist spielend und nicht sehr alt, wie einerseits die abweichende attische Gorgonensage, andererseits das Grab des Gorgonenhauptes am Markte von Argos selbst (Paus. II 21, 5) beweist. Es ist zweifelhaft, ob ursprünglich das Verhältnis der Athena zu Perseus enger war, als das zu Herakles oder Odysseus. Hesiod und ein guter Teil der archaischen Bildwerke kennt die Beteiligung der Athena bei dem Abenteuer nicht. Die ähnlichen Sagen: „Athena enthauptet die Gorgo", und: „Perseus enthauptet die Medusa" können in Argos kontaminiert sein, obwohl ganz verschiedener Wurzel entsprungen. Es ist daher A. Voigt (Beiträge zur Mythol. des Ares und der Athena, Leipz. Stud. IV 284) zuzugeben, dass es nicht notwendig ist, mit Preller „die Anfänge des Perseusmythos im Kreise der argivischen Dienste des Zeus und der Athena" zu suchen, doch sind die eigenen Kombinationen Voigts, 1974 a. a. O. S. 270—286 gleichfalls sehr unsicher. Nach ihm hätte sich die kultiviertere hellenische Athena über ihre landschaftliche Vorgängerin Gorgo gelagert, welche ursprünglich mit Perseus ehelich verbunden gewesen wäre; die Enthauptung wäre eigentlich ein Ausdruck für die Ablösung im Kult, was sicher unrichtig ist. Dass der korinthische Athenakult vom argivischen abhängig sei (O. Müller, Kl. Schr. II 174), lässt sich nicht wahrscheinlich machen.

31. Sehr verbreitet ist in Arkadien der Kult der Athena (die Quellen sind gesammelt von Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens 47—72; seine Herleitung der Kulte von verschiedenen Stämmen ist ganz willkürlich). Arkadien eigentümlich ist der Beiname Alea, welcher in guter Zeit vorangesetzt zu werden pflegt, woraus nicht mit Notwendigkeit seine einstige selbständige Existenz folgt, wie Meister, Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1889, 83 (vgl. Griech. Dial. II 296f.) will. O. Müller, Min. Pol. 7; Kl. Schr. II 177 und Welcker, Prometh. 280 identifizieren den Beinamen mit *ἀλέα* = Wärme, für die andere schon von Rückert, Dienst der Athena 150 vorgeschlagene Auffassung *ἀλέα* = Schutz tritt neuerdings Meister a. a. O. ein, während Immerwahr a. a. O. 62 beide Deutungen für richtig, doch die von O. Müller vorgeschlagene für älter zu halten scheint. Dass für die andere Erklärung das Asylrecht gerade dieser Göttin spricht, erkennt schon O. Müller an.

Ein Tempel der Athena Alea zu Alea selbst wird von Pausanias VIII 23, 1 nur ganz kurz erwähnt. Der Dienst der Göttin findet sich noch in Tegea und Mantinea (s. u.) und in Lakonien auf dem Wege von Sparta nach Therapne (Xen. hell. VI 5, 27. Paus. III 19, 7). Dass der Ausgangspunkt des Kultus Alea noch später besonderes Ansehen genoss, würde eine zu Tegea gefundene Inschrift aus dem Ende des fünften oder Anfang des vierten Jahrhunderts beweisen (zuerst publiziert von Bérard, Bull. de corr. hell. XIII 281ff., besprochen von Meister, Ber. d. sächs. Ges. d. W. 1889, 71ff.), wenn *ἰν Ἀλέᾳ* mit Meister auf den Ort Alea zu beziehen wäre, was ja am nächsten zu liegen scheint. Bérard denkt dagegen an den heiligen Bezirk der Athena Alea in Tegea selbst, wofür der Fundort der Inschrift spricht; wenn in *Ἀλέᾳ* die lokale Bedeutung der Zuflucht noch empfunden wurde, so würde diese Auffassung den Vorzug verdienen, da sämtliche genannte Beamten und Behörden ohne lokale Bezeichnung auftreten, also jedenfalls einem Orte und dann doch wohl dem Fundorte der Inschrift angehören, da auch über das Festlokal, für welches Meister Tegea und Alea in Anspruch nimmt, keine unterscheidenden Bestimmungen sich finden. Jedenfalls handelt es sich um einen Athenakult, an welchem sich zahlreiche Fremde beteiligen. Dass dieser Kult amphiktionisch organisiert gewesen sei, schliesst Meister aus dem Vorkommen eines und mehrerer *ἱερομνάμονες* nach Ana-

logie der pylaeischen Amphiktionie, aber nicht zwingend, da die arkadischen Hieromnamonen so untergeordnete Funktionen wie den Verkauf der Opferbedürfnisse zu vollziehen haben. Ausser diesen wird ein Priester, ein *ἱεροθύτας*, die Damiorgen, eine Behörde von 50 und eine von 500 erwähnt. Die Inschrift beschäftigt sich mit dem Weide- und Wegrecht des heiligen Bezirks und den darauf bezüglichen Strafgeldern und Gebühren. Erwähnt wird gelegentlich eine *πανάγορσις* und eine *τριπανάγορσις*, vielleicht ein dreitägiges Fest.

1975

Jedenfalls betrachteten die Tegeaten ihr Heiligtum nicht als eine Filiale, da sie es von Aleos, dem Vater des Apheidas und Kepheus, gegründet sein liessen (Paus. VIII 45, 4). Der alte Tempel war 395 abgebrannt, dann prächtig wieder aufgebaut und von Skopas mit Skulpturen geschmückt (Paus. VIII 47, 1). Die Reste des skopasischen Tempels sind besprochen von Milchhoefer, Athen. Mitt. V 52 ff. Doerpfeld, ebd. VIII 274 ff. Das alte Tempelbild des Endoios hatte den Brand überdauert, war aber von Augustus nach Rom gebracht worden; zu Pausanias' Zeit war es durch eine Athena Hippia aus dem Gau der Manthureer ersetzt, wo Gigantomachiesage heimisch war. Zur Seite der Athena standen Asklepios und Hygieia von Skopas' Hand, welche Kultgemeinschaft jedenfalls nicht älter ist. Der Altar galt für eine Stiftung des Melampus; unter den „Weihgeschenken" ist ausser der Spolie des kalydonischen Ebers eine Kline hervorzuheben, aus welcher Rückert, 151 vielleicht mit Recht auf Lektisternien im Kulte schliesst, ferner ein Peplos, welchen nach einem Epigramm Laodike, die Tochter Agapenors, des arkadischen Oikisten von Kypros, gestiftet hatte (Paus. VIII 5, 3) und welcher vielleicht auch für irgendwelche Kulthandlungen vorbildlich war. Das Priesteramt versah nach Pausanias ein noch nicht mannbares Mädchen; doch wird auf verschiedenen Inschriften auch ein Priester genannt, welcher der eponyme Beamte Tegeas ist (Sauppe, De tit. Teg. 4 = Dittenberger, Syll. 317 u. a., vgl. Immerwahr 54). Zwei Festspiele der Göttin erwähnt Paus. VIII 47, 4, die Helotia für einen Sieg über die Spartaner gestiftet und die Aleaia. Ein Sieger im Dolichos an den Aleaia wird erwähnt CIG 1515 = Collitz, I 1232. Nördlich vom Tempel befand sich die Quelle, bei welcher Auge, der Tochter des Aleos, der Priesterin der Athena, von Herakles Gewalt angethan war (Paus. VIII 47, 4);

ihren Sohn Telephos verbarg sie in dem heiligen Bezirk der Göttin, welche darauf das Land mit Unfruchtbarkeit heimsuchte, bis Auge und das Kind in einer Lade dem Meere überlassen wurde (Strab. XIII 615, nach Euripides Apollod. II 7, 4. 9, 1).

Für das Asylrecht des Tempels im sechsten und fünften Jahrhundert vgl. Paus. III 7, 9. II 17, 7. III 5, 6. Plut. Lys. 30. Auch bei Herodot IX 37 spielte es wohl eine Rolle. Ausserdem besassen die Tegeaten noch ein Heiligtum der Athena Poliatis, das der Priester nur einmal jährlich betrat; dieses hiess das Heiligtum des Hortes *(τὸ τοῦ ἐρύματος ἱερόν)*, weil es Haare der Gorgo barg, welche Athena selbst dem Kepheus gegeben hatte, und welche der Stadt die Uneinnehmbarkeit sicherten (Paus. VIII 47, 5). Nach Apollod. II 7, 3 hatte Herakles die Locke von Athena in einer ehernen Hydria empfangen und sie der Tochter des Kepheus Sterope gegeben. Die Übergabe der Locke an Sterope ist dargestellt auf einer tegeatischen Münze Journ. Hell. Stud. VII 113 pl. 68, 22. 23. Den Namen *ϝασστύοχος* giebt für die Poliatis eine Inschrift CIG 1520 = Röhl, IGA 96 = Collitz, I 1218. Eine der vier tegeatischen 1976 Phylen hiess *Ἀθανεᾶτις* nach Paus. VIII 53, 6, als *Ἀθαναιᾶτις* erscheint sie inschriftlich bei Le Bas-Foucart, 3386, ihre Angehörigen heissen *ἐπ' Ἀθαναίαν πολῖται* CIG 1513. 1514 = Collitz, 1231, einfach *ἐπ' Ἀθαναίαν* in einer von Milchhoefer publizierten Inschrift, Athen. Mitt. IV 141 = Collitz, 1247.

Den Kult der Athena Alea in Mantinea erwähnt Pausanias kurz VIII 9, 6. Auf einen in ihrem Heiligtum verübten Tempelraub bezieht sich eine Inschrift des fünften Jahrhunderts, erklärt von Homolle, Bull. hell. XVI 586 ff., dazu J. Baunack, Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1893, 93 ff. Dittenberger, Herm. XXVIII 472. Dümmler, Delphika 27 [s. unten]. B. Keil, Gött. Gel. Nachr. 1895, 349 ff. Auch hier ist eine Phyle *ἐπ' Ἀλέας* inschriftlich bezeugt, Bull. de l'école franç. d'Athènes 1868, 5.

32. Im Gebiete der Mainaler lag der Flecken Pallantion, in welchem ein Tempel mit Bildern der Pallas und des Euandros war, Paus. VIII 44, 5, im Gebiet desselben Stammes in Asea ein Tempel der Athena Soteira und des Poseidon von Odysseus gestiftet (ebd. § 4), nicht weit davon der Ort *Ἀθήναιον* mit Tempel und steinernem Bilde der Athena. Nach Dionys. Hal. I 33, 68 war Lykaons Sohn Pallas, der Gründer von Pallantion, Erzieher der Athena, wodurch das Palladion in sein Haus kam; Pallas'

Tochter Chryse brachte dieses ihrem Gatten, dem Arkader Dardanos, zu, durch welchen es dann nach Troia gelangte. Diese pragmatische Geschichte, welche die römische Herleitung der Staatssacra aus Troia und die arkadische Ableitung des Palatin zu verbinden ersonnen ist, enthält kaum Elemente echter Altertümlichkeit. Am wenigsten sind wir berechtigt, die ganz indifferente Pallastochter Chryse mit der lemnischen Chryse gleich zu setzen und daraus zu folgern, dass diese eigentlich eine troische Pallas gewesen sei, wie O. Müller, Kl. Schr. II 177 und Welcker, Gr. Götterlehre I 308 nach dem Vorgange Buttmanns und Rückerts thun.

33. Ein merkwürdiges Bild der Athena, den Schenkel mit einer roten Binde verbunden, befand sich in Teuthis. Die Legende (Polemon bei Clem. Alex. Protrept. p. 31 und Paus. VIII 28, 5) erzählt, Athena sei dem Teuthis, der das Kontingent seiner Heimat gegen Troia befehligte und in Aulis infolge eines Zerwürfnisses mit Agamemnon in die Heimat zurückführte, in Gestalt des Melas entgegengetreten und so von ihm mit dem Speer am Schenkel verwundet worden. Als dann göttliche Strafen ihn und das Land heimsuchten, sei unter anderen Sühnemitteln die Verbindung des Götterbildes von Dodona aus angeordnet worden.

Mehrfache Spuren deuten darauf, dass einst in Arkadien Sagen von der Athenageburt zu Hause waren, nicht immer mit der kanonischen bei Hesiod übereinstimmend. Bei Kleitor hatte Athena Koria auf einem Berge einen Tempel, Paus. VIII 21, 4. Nach Cic. de n. d. III 59 war diese Athena eine Tochter des Zeus und der Okeanostochter Koryphe und Erfinderin des Viergespanns. Nach Mnaseas *ἐν Εὐρώπῃ* bei Harpokration s. *Ἱππία* ist der Vater der Athena *ἱππία* Poseidon, die Mutter Koryphe Tochter des Okeanos. Mit Poseidon Hippios verbunden, dessen Kult auf Odysseus zurückgeführt wurde, wurde Athena Tritonia zu Pheneos verehrt (Paus. VIII 14, 4); dagegen wurde zu Aliphera im Alpheiosthale der Wöchner Zeus *(Λεχεάτης)* verehrt. Athena 1977 sollte dort geboren und erzogen sein, und eine Quelle Tritonis wurde dort gezeigt (Paus. VIII 26, 6). Jung sind natürlich Athena Poliatis und Ergane in Megalopolis (Paus. VIII 31, 6. 32, 4), der letzteren verwandt Athena *μηχανῖτις* bei Megalopolis (Paus. VIII 26, 5; vgl. Polyb. IV 78).

34. In Achaia befand sich ein Athenatempel zu Tritaia, wo man auch der Tritaia und dem Ares opferte (Paus. VII 22, 8—10). Diese Tritaia, eine Tochter Tritons, sollte als Priesterin der Athena vom Ares den Melanippos geboren haben, welcher dann Gründer der Stadt wurde. In Pellene, dessen Gründung die Eingeborenen auf einen Titanen Pallas zurückführten (Paus. VII 26, 5), war ein Heiligtum der Athena mit einem frühen Goldelfenbeinbilde des Pheidias (Paus. VII 27, 2). Plutarch Arat. 32 erzählt, als Arat die Aitoler aus Pellene getrieben habe, habe es zur Flucht der Feinde wesentlich beigetragen, dass eine gefangene Jungfrau, die ein Aitolerführer durch Aufsetzen seines Helmes als sein Eigentum bezeichnet hatte, plötzlich aus dem Artemistempel, wo sie gehütet wurde, hervorgetreten sei. Nach dem Bericht der Pelleneer selbst habe die Priesterin vielmehr das Bild der Göttin selbst den Feinden entgegengetragen und sie damit in wilde Flucht getrieben. Dieses Bild sei nämlich so furchtbar, dass nicht nur kein Mensch seinen Anblick ertrüge, sondern auch Laub und Frucht vor ihm verdorre. Der Bericht des Plutarch geht entschieden auf das Bild der Artemis, zu welchem aber der buschige Helm nicht passt. Da nun nach Paus. a. a. O. und Polyaen. VIII 50 das Heiligtum der Artemis und der Athena benachbart waren, so kann bei Plutarch eine Verwechselung oder Unklarheit vorliegen, möglicherweise auch eine blosse Verderbnis, und wir würden mit O. Müller, Kl. Schr. II 183 Plutarchs Bericht auf ein älteres Idol der Athena zu beziehen haben, das vielleicht in der von Pausanias erwähnten Krypta unter dem Bilde des Pheidias für gewöhnlich verborgen gehalten wurde.

35. In Elis scheint alter Athenakult nicht sehr verbreitet gewesen zu sein. Nicht deutlich sagt Pausanias V 3, 2, wo sich der Tempel der Athena μήτηρ befand, doch wohl in der Nähe des Feldes und Flusses Bady (bezw. Vady), wo sie das Wunder verrichtete, das ihr den Beinamen verschaffte; sie soll nämlich nach den Verlusten, welche Herakles der Bevölkerung beigefügt hatte, die elischen Frauen auf ihre Bitte fruchtbar gemacht haben. Auf der Akropolis von Elis selbst war ein Heiligtum der Athena mit einem Goldelfenbeinbilde, das Paus. VI 26, 3 dem Pheidias, Plin. n. h. XXXV 54 mit grösserer Wahrscheinlichkeit dem Kolotes zuschreibt. Der Kult der Athena Kydonia in dem später verfallenen Phrixa im Alpheiosthale wurde von Kreta hergeleitet,

Paus. VI 21, 6. In Olympia erscheint in der Altarperiegese an fünfter Stelle eine Athena mit zweifelhaftem Beinamen (Laoitis?), an sechster Athena Ergane, welcher auch die Phaidrynten, die Nachkommen des Pheidias, opfern, ehe sie sich mit der Behandlung der Zeusstatue befassen, Paus. V 14, 5; ein Altar der Athena Hippia neben dem des Ares Hippios wird V 15, 6 erwähnt. Einen Kult der Athena Narkaia soll in Olympia Narkaios eingerichtet haben, der auch den Kult seines Vaters Dionysos stiftete (Paus. V 16, 7).

1978

Sehr wenig ist auch in *Messenien* von altem Athenakult bekannt. Der Kult von Korone, das an Stelle des alten Aipeia lag, ist eine Filiale des boiotischen aus dem vierten Jahrhundert, da der Neugründer der Stadt Epimelidas Koroneer war; auf der Akropolis stand im Freien eine Erzstatue der Athena mit einer Krähe in der Hand (Paus. IV 34, 5. 6). In Mothone erwähnt Paus. IV 35, 8 einen Tempel der Athena Anemotis, welche schädliche Winde abhielt, eine Stiftung des Diomedes. Auf dem Vorgebirge Koryphasion war ein Heiligtum der Athena Koryphasia, daneben das Haus des Nestor (Paus. IV 36, 2), endlich in Kyparissiai wurde Athena Kyparissia neben Apollon verehrt (Paus. IV 36, 7).

36. Um so verbreiteter ist der Kult der Athena in *Lakonien*, zunächst in Sparta selbst (das Material ist vortrefflich zusammengestellt und erläutert von Sam Wide, Lakonische Kulte, 1893, 48—62, so dass wir uns hier auf einige Hauptsachen beschränken dürfen). Auf dem Markt findet sich Athena *ἀγοραία* in Verbindung mit Zeus *ἀγοραῖος* und, wie es scheint, Poseidon Asphalios, Paus. III 11, 9, beim Amtslokal der Bidiaeer ein Heiligtum der Athena Keleutheia, das Odysseus nach Besiegung der anderen Freier der Penelope im Wettlauf errichtet haben sollte (Paus. III 12, 4), in der Nähe des Haines des Poseidon Tainarios ein Bild der Athena, von den ersten Kolonisten Tarents gestiftet (Paus. III 12, 5); ein anderes Bild soll Theras gestiftet haben (Paus. III 15, 6); als Axiopoinos hat Athena ein Heiligtum, das Herakles nach Bestrafung des Hippokoon gestiftet haben soll (Paus. III 15, 6), als Ambulia geniesst sie einen Altarkult gemeinsam mit Zeus und den Dioskuren, welche denselben Beinamen führen (Paus. III 13, 6). Das Hauptheiligtum ist jedoch das der Athena *πολιᾶχος*, welche nach dem Erzschmuck ihres Tempels unter dem Namen Chalki-

oikos bekannt ist. Mythische Stifter des Tempels sind Tyndareos und die Dioskuren; die prächtige Ausstattung erfolgte wahrscheinlich erst im sechsten Jahrhundert durch einen einheimischen Künstler Gitiadas (Paus. III 17, 2). Die Darstellungen der Bronzereliefs waren aus der Fülle der lebendigen Sage geschöpft; unter ihnen fand sich auch der Leukippidenraub und die Geburt der Athena. Auch das Tempelbild war von Erz. Ein Fest *Ἀθάναια* mit Wagenrennen bezeugt die bekannte Damononinschrift Röhl, IGA 79. Auf der Burg befand sich ferner ein besonderes Heiligtum der Athena *ἐϱγάνη*, Paus. III 17, 4. Als Stiftung des Lykurg für die Rettung seines einen Auges galt das Heiligtum der Athena *ὀφθαλμῖτις* oder wohl ursprünglicher *ὀπτιλέτις* (Plut. Lyk. 11. Paus. III 18, 2). In der viel besprochenen Rhetra Plut. Lyk. 6 wird Lykurg angewiesen, ein Heiligtum des Zeus Syllanios und der Athena Syllania zu errichten. Die echte Altertümlichkeit der Rhetra unterliegt keinem berechtigten Zweifel. Änderungen des überlieferten Namens sind misslich. Eine Sellanyon wird in einer epidaurischen Inschrift in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nebst anderen zwischen Epidauros und Korinth streitigen Örtlichkeiten von einem megarischen Schiedsgericht den Epidauriern zugesprochen, *Ἐφημ. ἀϱχ.* 1887, 11. Collitz III 3025. Busolt, Griech. Gesch. I² 511, 1 möchte diese Form in die Rhetra korrigieren.

1979 In der Landschaft sind hervorzuheben: ein Bild der Athena Pareia neben einem Heiligtum des Achilleus auf dem Wege von Sparta nach Arkadien, Paus. III 20, 8; ein Heiligtum der Athena Kyparissia auf der Burg von Asopos (Paus. III 22, 9); auf der Burg von Prasiai ein Bild der Athena neben drei fusshohen männlichen Statuetten mit spitzen Hüten (Paus. III 54, 5); in Las ein Tempel der Athena Asia von den Dioskuren nach der Rückkehr aus Kolchis gestiftet, wo Athena Asia verehrt wurde (Paus. III 24, 7); ein Tempel und Bild auf der Burg von Gythion (Paus. III 21, 9) und sonst noch mehrfach. Der Kult der Athena Alea zwischen Sparta und Therapne wurde bereits § 31 erwähnt. Der spartanische König opfert beim Auszug zum Kriege vor dem Verlassen der Landesgrenzen dem Zeus und der Athena, Xen. resp. Lac. 13, 2.

37. Athenadienst auf den Inseln des Aegaeischen Meeres. Lediglich auf den südlichen Sporaden Kreta und Rhodos ist der Dienst der Athena von Bedeutung.

In Kreta war die Sage der Athenageburt in *Θεναί* bei Knosos (Kallim. hymn. I 43) lokalisiert an den Quellen des Tritonbaches, wo sich ein Heiligtum der Göttin befand (Diod. V 72). Nach Aristokles in den Pindarscholien Ol. VII 66 war sie dort aus einer Wolke entsprungen, welche Zeus spaltete. Im benachbarten Knosos war ein Daidalisches Xoanon der Göttin (Paus. IX 40, 3). In Hierapytna und Priansos wurde Athena als Polias verehrt nach dem Vertrage zwischen den beiden Städten CIG 2555. 2556; in Hierapytna auch als Oleria (Steph. Byz. s. *Ὤλερος*). Zum Gebiete dieser Stadt gehörte auch das Heiligtum der Athena Samonia oder Minoïs auf dem samonischen Vorgebirge, das von den Argonauten gestiftet sein sollte (Apoll. Rhod. Argon. IV 1691). Die Prasier machten Athena und Helios zu Eltern der Korybanten (Strab. X 472) und wollten darauf eine Verwandtschaft mit den Rhodiern begründen. Auch in der Orphischen Theogonie erschien in Anlehnung an kretische Sagen Athena als Führerin der Kureten und Lehrerin der Pyrrhiche (frg. 134 Abel. Lobeck, Aglaophamus I 541); Zeus und Athena in einem alten Stadtgebet von Itanos, Museo italiano II 171. Mit Itanos will Rückert 158 Itone die Gemahlin des Lyktos zusammenbringen. In Korion wird nach Steph. Byz. s. *Κόριον* Athena Koresia verehrt. Als Schwurgöttin erscheint Athena Poliuchos im Ephebeneide von Dreros Cauer, Del.[2] 121.

38. In Rhodos war zu Lindos ein berühmter alter Kult der Athena. Das einfache Xoanon soll nach einer Sage Danaos auf der Flucht von Ägypten gestiftet haben (Herodot. II 182. Marmor Parium 16. Apollod. II 1, 10, vgl. Kallim. frg. 105, Diodor V 58). Nach einer anderen Sage bei Pind. Ol. VII 39—49, Diodor V 56 verkündigte Helios nach der Geburt der Göttin den Heliaden, den ersten Einwohnern der Insel, dass diejenigen, welche der Göttin zuerst opferten, sie bei sich behalten würden. Die Heliaden brachten darauf in der Eile ein feuerloses Opfer, welches fortan in Gebrauch blieb, während Kekrops mit seinem Feueropfer etwas später fertig wurde. Rhodos überschüttete Zeus nach Einsetzung des Kultes mit einem Goldregen (Pind. Ol. VII 50; vgl. Philostr. imag. II 27). Auch Kadmos soll nach Diod. V 58 der lindischen

Athena als Weihgeschenk ein ehernes Becken mit phoinikischer
1980 (d. h. altertümlicher) Inschrift gestiftet haben, während er den Poseidonkult zuerst einsetzte und von Phoinikern aus seiner Begleitung versehen liess, in deren Geschlecht das Priestertum erblich blieb. Ein Olivenhain am Abhange der Burg von Lindos galt als Stiftung des Nireus (Anthol. Pal. XV 11 = IG Ins. I 783). Nach Pindar Ol. VII 50 ff. hätte Athena den Heliaden selbst die Kunstfertigkeit verliehen, Bildwerke zu schnitzen, welche lebenden und sich bewegenden glichen. Nach Diodor V 55 u. a. sind vielmehr die Telchinen die rhodische Bildschnitzerzunft, mit deren Beinamen verschiedene Götterbilder genannt werden (vgl. Overbeck, Schriftqu. 40—55, wo aber Steph. Byz. s. *Τελχίς* fehlt. A. Kuhn, Ztschr. f. vgl. Sprachf. I 193 ff.). Noch Nikolaos von Damaskos frg. 116 (FHG III 549), der aber die Telchinen nach Kreta setzt, berichtet, sie hätten zuerst ein Bild der Athena *Τελχινία* verfertigt, indem er das Beiwort als *βάσκανος* deutet, also nicht nur eine von Telchinen verfertigte Athena, sondern Athena als Vorsteherin einer Telchinenzunft auffasst. Eine Athena Telchinia wurde nach Paus. IX 19, 1 zu Pausanias' Zeit allerdings ohne Bild zu Teumessos in Boiotien verehrt, welchen Kult Pausanias mit Cypern, Rückert 162 mit dem lykischen Telmessos in Verbindung bringt. Offenbar ist Pindar gegenüber die spätere Tradition, welche die Telchinen an die Spitze der rhodischen Geschichte stellt und von ihnen die ikonischen Kulte ableitet, die ursprünglichere; Pindar ersetzt sie durch die Heliaden auch in ihrer eigentlichen künstlerischen Funktion, weil man den Telchinen wie einer barbarischen Zauberpriesterzunft allerhand boshaften Spuk nachsagte. Dagegen polemisch v. 53 *δαέντι δὲ καὶ σοφία μείζων ἄδολος τελέθει.* Wohl von Lindos stammt der Kult der Athena Polias in Kamarina und in Akragas, wo er mit dem des Zeus verbunden war (Polyb. IX 27. Polyaen. VI 51. Diod. XIII 90. Boeckh zu Pind. Ol. II 1—17 p. 123, zu Ol. V 17—24 p. 150). Auf Kypros besitzt Athena bei Idalion einen Tempel, in welchem Verträge aufgestellt wurden; sie war also wohl Polias, Collitz I 60. 62; eine Weihinschrift an Athena aus Soloi ebd. 17. Eine Athenapriesterin, die von gewissen Sühneriten den Namen *ὑπεκκαυστρία* hat, erwähnt in Soloi Plut. quaest. gr. 3. Der behelmte Kopf der Athena kommt häufig vor auf Münzen von Salamis aus dem vierten Jahrhundert. Athena in ganzer Figur, stehend und sitzend, auf

Münzen von Kition derselben Epoche. Vgl. Six, Revue numism. 1883, 249 ff.

39. Von den kleineren Inseln des Aegaeischen Meeres haben wir nur vereinzelte Erwähnungen des Kultes der Athena. Polias ist sie auf Amorgos CIG 2263c. Bull. de corr. hell. XV, 1891, 582, Ios Ross, Inscr. ined. nr. 93, Kos Bull. de corr. hell. V, 1881, 220. Eine Inschrift von Arkesine auf Amorgos aus der Kaiserzeit erwähnt die Athena *Ἰτωνία* und die ihr zu Ehren gefeierten *Ἰτώνια* Bull. de corr. hell. XV, 1891, 590. Der Opferkalender von Kos, Collitz IV 3636, 57, bestimmt als Opfer für Athena Polias ein trächtiges Schaf; in einer koischen Inschrift aus dem Ende des vierten Jahrhunderts, Collitz IV 3637, 22, kommt Athena Machanis neben Zeus Machaneus vor. Weihinschrift an Athena auf Astypalaia Bull. de corr. hell. XV, 1891, 635. In Ionien ist der Kult der Athena Polias ziemlich allgemein; doch haben wir darüber nur dürftige Nachrichten. In Erythrai beschreibt Pausanias VII 5, 9 einen Tempel der Polias mit einem thronenden Bilde des Endoios, den Polos auf dem Haupte, in 1981 den Händen eine Spindel. Vor dem Tempel standen Bilder der Chariten und Horen. In Chios erwähnt ein Heiligtum der Athena *πολιοῦχος* Herodot. I 160, einen Tempel in Phokaia Xen. hell. I 3, 1. Paus. II 31, 6 (vgl. Bull. hell. I 1877, 84, nr. 17); der alte Tempel war von Harpagos verbrannt worden, das Bild hatten die Phokaier nach Herodot. I 164 mitgenommen. In ihrer Kolonie Massalia nahm nach Iust. XLIII 5. 7 der Athenakult einen hervorragenden Platz ein. In Milet wurde Athena als Assesia verehrt (Herodot. I 19. Steph. Byz. s. *Ἀσσησός*). Die Iasonische Athena in Kyzikos wurde mit den Argonauten in Verbindung gebracht (Apoll. Rhod. I 955). In Teos wird ein Kollegium der Panathenaisten erwähnt, CIG 3073, und von der teïschen Gliederung der Bürgerschaft nach *πύργοι* stammt jedenfalls in der teïschen Kolonie Abdera die Athena *ἐπιπυργῖτις*, Hesych. s. v. Der Tempel der Athena Polias zu Priene wurde zur Zeit Alexanders in ionischem Stile neu gebaut und von ihm geweiht, vgl. auch CIG 2904, ein Athenaion bei Ephesos Strab. XIV 634. Den ältesten Tempel in Asien zu haben, rühmt sich Kyzikos, Anthol. Pal. VI 342, vgl. Bull. de corr. hell. VI, 1882, 613 (Inschrift). Athena als landbesitzende Göttin in Halikarnass, Dittenberger, Syll. 6.

40. Sehr schwer zu unterscheiden ist, wie weit der Kult der Athena in der Troas ursprünglich, wie weit unter dem Einfluss

des Epos entstanden ist. Die Angaben des Epos historisch zu nehmen, geht, wie wir § 4 gesehen haben, nicht an. Der Frevler gegen das Palladion Aias und der glückliche Erbeuter desselben Diomedes haben sicherlich bereits in Kulten des Mutterlandes ihre Wurzel, und der Bittgang der troischen Matronen, der sich mit diesem Palladion nicht verträgt, ist eine ganz junge Partie. Die Verbreitung des Kultus der Athena Polias bei den am Epos beteiligten Stämmen genügte, sie zur Stadtgöttin von Troia zu machen. Sie ist ja weit weniger Troianerin als Apollon, welcher in der Ilias wirkliche Lokalfarbe besitzt. Jedenfalls aber gab es früh ein Athenaheiligtum an der Stelle, wohin man den Schauplatz der troischen Kämpfe verlegte. Vor dem Heereszuge nach Hellas opferte Xerxes daselbst tausend Kühe (Herodot. VII 43), und der Jungfrauentribut der Lokrer mag weit früher begonnen haben. Später nahmen dann die Bewohner von Neuilion für sich die Tradition in Anspruch (über den hellenistischen Tempel vgl. Schliemann, Ilios 680. O. Rossbach, Arch. Ztg. 1884, 223; Fest der *Ἰλίεια* Hesych. s. v. Athen. VIII 350f., *Ἰλιακά* CIG 3599, Panathenaeen CIG ebd. und 3601). Da man allerorts Palladien von dem troischen ableitete, so hat dieses natürlich auch allerhand Sagen attrahiert, die möglicherweise, ursprünglich anderswo heimisch, dem troischen Sagenkreise angepasst wurden. Die Nachrichten der Schriftsteller über das Aussehen des troischen Palladions sind ohne Wert, da sie jedenfalls von irgend welchen archaischen oder archaistischen Idolen abgeleitet sind, die die betreffenden gerade für authentisch hielten. Das Epos wird weiter keinen Anhalt geboten haben, als dass das troische Palladion stehend und bewaffnet gebildet war. Dafür, dass es ein stehendes Idol war, spricht schon das Umklammern und Umreissen durch Kassandra, und möglicherweise war auch erzählt, dass die Göttin durch Bewegung der Waffen den Frevler zu 1982 schrecken suchte, wie ja noch Verg. Aen. II 174f. von dem geraubten Palladion, wohl nach einem Kykliker, ähnliche *τέρατα* zu berichten weiss. In der attischen Vasenmalerei des sechsten bis fünften Jahrhunderts — aber auch schon an der korinthischen Kypseloslade — ist der Frevel des Aias ein sehr beliebter Stoff. Im schwarzfigurigen Stile ist das Palladion gebildet wie die Athena Polias auf den panathenaeischen Amphoren, ausschreitend die Lanze schwingend, ebenso auf einer rhodischen Schale, Journ. Hell.

Stud. 1884 pl. 40. Auf jüngeren Vasen wird es antiquarisch richtiger mit geschlossenen Füssen gebildet, auf noch jüngeren ist es dann zum Teil barbarisch kostümiert. Die Künstler folgten jeweilen der allgemeinen Vorstellung, die man in ihrer Zeit von einem Palladion hatte. Wenn Apollodor III 12, 3 berichtet, das troische Palladion habe in der Rechten den Speer, in der Linken Rocken und Spindel gehalten, so ist das ein archaistischer Pasticcio, der nach Ausweis der Münzen allerdings in Ilion verehrt wurde (vgl. Postolakkas bei Schliemann, Ilios 713). Die Herleitung des troischen Palladions aus Arkadien und ihr römischer Ursprung wurde bereits § 32 besprochen. Eine merkwürdige, schwerlich alte Sage erzählt Apollod. III 12, 3: Athena noch in der Zucht des Triton habe im Kampfspiel dessen Tochter Pallas getötet, nachdem Zeus diese durch Vorhalten der Aigis vom Stosse abgehalten habe. Sie habe dann in ihrer Trauer ein der Pallas ähnliches Xoanon hergestellt und mit der Aigis bekleidet und dies Bild bei Zeus aufgestellt. Zeus habe später, als Elektra vor ihm zu dem Bilde flüchtete, dieses mitsamt der Ate zur Erde geworfen. Apollodor erzählt die Sage als Vorgeschichte desselben Palladions, das dem Ilos vom Himmel gefallen sei, als er auf dem Hügel der Ate eine Stadt gründen wollte und um ein günstiges Zeichen bat. Beide Geschichten haben jedenfalls ursprünglich nichts miteinander zu thun. Die Vorgeschichte scheint — abgesehen von der für Troia erfundenen Schändung der Elektra — vielmehr dem athenischen Palladion zu gelten, an dem über *φόνος ἀκούσιος* gerichtet wurde. Von Ilos wird noch im Plutarchischen Corpus parall. 17 erzählt, er sei erblindet, als er das vom Himmel gefallene Palladion aus dem brennenden Tempel gerettet habe, und sei, nachdem er die Göttin versöhnt habe, wieder sehend geworden, *ὡς Δέρκυλλος ἐν πρώτῳ κτίσεων*. Weitere Nachrichten lassen sich zu einer wahren Schauergeschichte kombinieren. Athena tötet ihren Vater Pallas, der sie schänden will (Cic. de n. d. III 59), zieht ihm die Haut ab und bekleidet damit das Palladion (Clem. Alex. protr. 2. Arnob. IV 14. 16 Schol. u. Eustath. zu Il. VI 91. 92. Tzetzes ad Lycophr. 355). Diese Fabeleien gehen von der etymologischen Deutung des Wortes Palladion aus und haben zur Voraussetzung nur das Grauen, das solche Götterbilder erregten.

Von unzweifelhaftem Alter ist das Athenaion bei Sigeion, dessen bereits Alkaios (frg. 32 Bergk) gedachte, vgl. Herodot. V 95.

Frühzeitig scheinen auch barbarische Gottheiten von den Griechen als Athena gefasst und später dann auch verehrt worden zu sein. Von der Priesterin der Athena im karischen Pedasos bei Halikarnass wird erzählt, dass ihr ein grosser Bart wuchs, 1983 wenn Gefahr drohte (Herodot. I 175. [VIII 104]. Strab. XIII 611), was gewiss nicht auf griechischen Anschauungen beruht.

In Laodikeia in Syrien soll einer Athena ursprünglich alle Jahr eine Jungfrau, später eine Hirschkuh geopfert worden sein, Porph. de abst. II 56.

Es liegt jedenfalls nur am Fehlen einer Periegese, dass unsere Kenntnis des Athenadienstes im Osten so lückenhaft ist. Die Zeugnisse für Verbreitung des Dienstes in hellenistischer Zeit, die für den Kult nichts Neues lehren, können hier nicht besprochen werden. Für Pergamon vgl. Jahrb. d. preuss. Kunstsamml. III 68. Bohn, Tempel der Athena Polias in Pergamon, Abh. Akad. Berl. 1881.

41. Die grossgriechischen Heiligtümer leiteten sich zumeist von troischen Helden ab. Als Stiftung des Odysseus galt das Athenaion auf dem Vorgebirge gegenüber von Capri (Strab. I 22. V 247); nach Strabon III 157 hatte er sogar in Hispania Baetica einen Kult der Athena Odysseia gegründet. Luceria, im Lande der Daunier, leitete seinen Kult von Diomedes ab (Strab. VI 284). Den Kult der Athena Eilenia bei Metapont sollte Philoktet gestiftet haben, Etym. M. 298 s. *Εἰλενία*. Lycophr. 950, dazu Tzetzes. Man zeigte dort die Werkzeuge, mit denen Epeios das hölzerne Pferd gefertigt haben sollte. In Siris bei Metapont war ein altes Palladion mit geschlossenen Augen. Die Göttin soll die Augen geschlossen haben, als vor ihrem Bilde die Troer, welche die Stadt gegründet hatten, von den Ioniern niedergehauen wurden ([Aristot.] mirab. ausc. 106. Strab. VI 264), während nach Iustin. XX 2 (Lycophr. 978) die ionischen Siriten von den Achaeern im Athenatempel niedergemacht wurden. Dass Siris von Anfang an achaeisch war und die troischen Gründer nur aus dem Palladion, die ionischen nur aus einem angeblichen Grab des Kolchos, das ursprünglich dem daunischen Heros Kalchas zukam, gefolgert worden sind, zeigt Beloch, Herm. XXIX 604 ff. Auch das

dorische Herakleia, das an Stelle von Siris trat, behielt den Kult der Athena als Polias bei; Regulierung des heiligen Bezirkes in den Tafeln von Herakleia IGI S. 645 II 22. Über den etruskischen und römischen Kult s. den Artikel Minerva.

42. Schluss. Aus dieser Übersicht über die Hauptstätten alten Athenakultes erhellt wohl, dass Athena zum Gemeinbesitz der griechischen Stämme gehört und, wenigstens für unsere Erkenntnis, überall gleich ursprünglich ist, wenn sie auch nicht überall gleichmässig hervortritt, was übrigens zum Teil auf Rechnung der Überlieferung kommt. Im Mutterlande gehört sie jedenfalls in Thessalien, Boiotien, Attika derselben alten Bevölkerungsschicht an und reicht weit hinaus über diejenigen Schiebungen, an welche die griechische Sagengeschichte Erinnerungen bewahrt hat. Nach der Einwanderung thessalischer Stämme in Boiotien besteht der Kult, den sie mitgebracht haben, neben dem altheimischen, während in Attika sich die alten Verhältnisse unvermischt behaupteten. Soweit wir sehen können, ist aber auch der Kult in Achaia, Arkadien, Argolis und Lakonien gleich ursprünglich, auch wenn sich in Argolis aitolische Elemente den einheimischen zugesellt haben sollten. Der Versuch, die arkadischen Kulte und Sagen in argivische und boiotische Elemente zu zerlegen, muss als transcendent bewundert und zurückgewiesen werden. Nicht einmal auf altem Kolonialgebiet lässt sich die 1984 Herkunft des Kultes mit einiger Sicherheit bestimmen. Den ionischen Kult von dem athenischen herzuleiten, fehlt jede Veranlassung, da der Ausgang der ionischen Kolonisation von Athen eine, wenn auch alte Fiktion ist. Bereits thessalisch-boiotische Stämme und ebensowohl achaeisch-messenische brachten ihre Athena nach der asiatischen Küste mit. Die itonische Athena scheint von Thessalien oder Boiotien aus nach Amorgos, vielleicht auch nach Kreta verpflanzt worden zu sein. Ebenso lässt sich der rhodische Kult nicht mit Sicherheit von einem mutterländischen ableiten. Die Sage, dass Danaos ihn gestiftet habe, beweist wenigstens nichts für argivischen Ursprung. Sie musste sich von selbst ergeben, sobald das argivische Element auf der Insel dominierte, wohl schon vor der endgiltigen Dorisierung. Aber schon lange vorher können aiolische Kolonisten, welchen die Gestalt des Kadmos angehört, ihre Athena vom Kopaissee nach Rhodos verpflanzt oder eine barbarische Göttin mit Athena

identifiziert haben. Nicht einmal der Zug der rhodischen Sage, dass Zeus nach Athenas Geburt die Insel mit goldenem Regen überschüttete, kann mit Sicherheit als eine Entlehnung aus dem argivischen Danaemythus betrachtet werden (mit O. Müller, Kl. Schr. II 203); er ist in beiden Sagen gleich gut am Platz, ebenso wie Pind. Isthm. VII 5, wenn Zeus die Alkmene besucht. Mit grösserer Sicherheit lassen sich die grossgriechischen Kulte aus Achaia und Aitolien herleiten, und sicher ist der Kult von Kyrene der altboiotische. So gewährt der Kult der Athena ein ganz anderes Bild gleichmässiger, alter Verbreitung, als z. B. der der Hera oder des Apollon. „Keine griechische Gottheit ist in ihrer landschaftlichen Verbreitung dem Wechsel und der Veränderung so wenig unterworfen wie Athena.“ (S. Wide, Lakonische Kulte 53). Es ist auch nicht bekannt, dass im Mutterlande eines der Hauptheiligtümer Anspruch erhöbe, der Herd eines anderen zu sein. Die lokalen Sagen motivieren, unabhängig voneinander, Eigenschaften der Göttin oder die Verbindung, welche sie mit anderen göttlichen oder heroischen Wesen eingegangen ist; aber auch, wenn diese sich an mehreren Kultstätten wiederholen, wie z. B. die Gorgosage, sind sie selbständige Triebe einer Wurzel, nicht in einem Kulte von dem anderen entlehnt. Auch die Hauptattribute und Beinamen der Göttin sind panhellenisch, und das Epos hat sie jedenfalls schon vorgefunden, nicht erst zur Herrschaft gebracht. Das Bild einer sehr ausgeprägten göttlichen Persönlichkeit, wie es das Epos giebt, setzt ein langes Zusammenleben der Göttin mit den Stämmen ihres Volkes voraus, von jeder Fessel des Naturlebens und von jeder menschlichen Schwachheit ist diese Göttin völlig frei, und sie bleibt sich gleich durch die ganze Dauer des Heidentums, wie keine andere Gottheit des Olymps. Weder die religiöse Mystik vermag sie in ihre Nebel zu ziehen, noch die Poesie eines galanten Zeitalters ihre Hoheit zu mindern, sogar die allegorische Deutelei entfernt sich nicht allzuweit von Homer und von dem frommen Glauben, wenn sie in Athena die persongewordene Vernunft entdeckt. Wo uns Athena zuerst entgegentritt, ist sie bereits das Produkt einer hohen geistigen Kultur. Die missliche Aufgabe, der Wurzel und 1985 Entwickelung dieses harmonischen Gebildes nachzuforschen, hat daher besondere Schwierigkeiten. Indessen muss versucht werden, das Homerische Bild der Göttin durch die Analyse der Sagen,

der Kulturverbindungen, der Attribute und Beinamen zu vervollständigen und nach Möglichkeit Kern und Fortentwickelung der Göttervorstellung zu unterscheiden.

III. Panhellenische Sagen und Rudimente ältester gemeinsamer Kultvorstellungen und älteste Attribute.

43. Zu den ältesten und am allgemeinsten verbreiteten Göttersagen der Griechen gehört jedenfalls die von der Geburt der Athena. Der erste, der das Wunder ausführlich erzählt, ist Hesiod in der Theogonie 886—900 und 924—926. Danach führte Zeus als erste Gattin Metis, die weiseste der Göttinnen, heim; aber bevor sie Athena gebären konnte, verschlang er sie, nachdem er sie mit schmeichelnden Worten bethört hatte, weil ihm Gaia und Uranos geweissagt hatten, sie würde sonst nach der Athena einen Sohn gebären, welcher über die Götter herrschen würde. Deshalb verschlang Zeus sie vorher, damit ihm die Göttin Gutes und Böses anzeigen möchte. Nachdem Hesiod dann andere Eheschliessungen des Zeus, bis zur letzten mit Hera und die daraus hervorgegangenen Kinder geschildert hat, erzählt er v. 924, wie er selbst (allein) aus seinem Haupte die kriegerische Athena geboren habe, und wie dann Hera grollend ohne Umarmung den kunstvollen Hephaistos gebar. Eine andere Fassung des Mythus giebt ein grösseres Theogoniefragment aus Chrysipp bei Galen de Hippocr. et Plat. dogm. III 8 (III 350 K.). Bergk hat diese zum Ausgangspunkt einer gehaltvollen Untersuchung gemacht „Die Geburt der Athena“ (Jahrb. f. Philol. LXXXI 1860 = Kl. phil. Schr. II 635ff.). Hier wird in der Hauptsache erzählt: Infolge dieses Streites gebar Hera den Hephaist, Zeus aber lagerte sich zu Metis, der Tochter des Okeanos und der Tethys, die er betrog, obwohl sie sehr klug war. Sie mit den Händen ergreifend, versenkte er sie in seinen Leib, aus Furcht, sie möchte etwas gebären, das gewaltiger sei als der Blitz. Sie aber gebar *(κύσατο)* sogleich die Pallas Athene und diese gebar ans Licht *(ἔτικτε)* der Vater der Götter und Menschen *πὰϱ κοϱυφὴν Τϱίτωνος ἐπ᾽ ὄχθησιν ποταμοῖο.* Überflüssig ist sodann v. 13—15: „Metis, die Mutter der Athena, die Weiseste unter den Göttern, sass unter den Eingeweiden des Zeus verborgen“, und sicher späterer, thörichter Zusatz v. 16—19, dort habe sich die geschickte Themis zu ihm

gelagert und die Aigis verfertigt, mit welcher Athena dann geboren wurde. Mit dieser Variante berührt sich der der hesiodischen Art nahestehende Hymnus auf den pythischen Apollon v. 129ff.: Hera habe einst im Zorn auf Zeus den Typhaon allein geboren, nachdem dieser ohne sie die Athena geboren habe ἐν κορυφῇ. Im folgenden beschwert sich Hera vor den Göttern, dass Zeus ohne sie die herrliche Athena geboren habe, während ihr Sohn gebrechlich sei unter den Göttern, so dass er von ihr selbst in das Meer herabgeworfen worden sei (133—140; der Sinn erfordert, dass Hephaist gemeinsamer Sohn des Zeus und der Hera ist; v. 139 endigte auf αὐτῷ, der darauf folgende Vers auf αὐτή, wodurch er dann ausgefallen ist, vgl. Bergk, Gr. Lit.-Gesch. I 160). Der kleine 28. homerische Hymnus lässt Athena in vollem 1986 Waffenschmuck aus dem Haupte des Zeus entspringen, laut schreiend, woräuf die Erde dröhnt, das Meer emporsteigt, die Sonne still steht, bis sie die Waffen ablegt. Wenn nach den Apolloniosscholien IV 1312 gesagt wird, Stesichoros (frg. 62) habe die Athena zuerst bewaffnet geboren werden lassen, so wird der kleine Hymnus ignoriert, nicht etwa für jünger gehalten. Pindar Ol. VII 35 erzählt zuerst, dass Hephaistos das Haupt des Zeus mit dem Beil spaltete, um ihn von Athena zu entbinden. Nach Musaios in den Schol. Pind. Ol. VII 66 (frg. 8 Kinkel) und bei Philod. π. εὐσ. 59 führte Palamaon den Streich, in Sparta galt Hermes als der Entbinder nach dem Relief des Gitiadas und Sosibios bei Philod. a. a. O., nach Euripides Ion 452 war es Prometheus. Jedenfalls ist die Geburt aus dem Haupte des Zeus im sechsten Jahrhundert die allgemein herrschende Fassung, wie auch zahlreiche Kunstdarstellungen beweisen.

44. Bergk glaubt nun, dass sich dieser Vulgata gegenüber Reste einer ursprünglicheren Auffassung in der chrysippischen Theogonie und in dem Apollonhymnus erhalten haben, und jedenfalls muss man ihm zugeben, dass man die Überlieferung πὰρ κορυφήν und ἐν κορυφῇ nicht ändern darf. Sein Versuch aber, allgemeine Vorzüge der chrysippischen Fassung vor der in unserer Theogonie erhaltenen nachzuweisen, welche jene womöglich als echter hesiodisch erscheinen lassen könnten, beruht auf der falschen Voraussetzung, dass erst Onomakritos und Genossen den Text unserer Theogonie im wesentlichen festgestellt hätten, so dass Spätere noch ursprünglichere Fassungen hätten finden können

(Bergk, Kl. Schr. II 641 ff.; vgl. dagegen über Einheit und Erweiterungen der Theogonie A. Meyer, De compositione theog. Hes., Berl. Diss. 1887). Nun hat A. Meyer a. a. O. 88 ff. allerdings überzeugend nachgewiesen, dass echt hesiodisch von der ganzen Athenageburt nur die Verse 924—926 sind, dagegen 886—900 von dem Interpolator der Theogonie herrühren und mit Benutzung der von Kronos handelnden Partie theog. 468 ff. und anderer echter Partieen gedichtet sind. Da aber der echte Hesiod offenbar ebenso wie der Apollonhymnus annimmt, dass Athena ohne Mutter geboren sei, so ist die ganze Metispartie apokryph. Es ist nicht wahrscheinlich, dass überhaupt etwas echt Sagenhaftes dieser Partie zu Grunde liegt, dass etwa ein Kompromiss vorliege zwischen einer Sage, wonach Metis in gewöhnlicher Weise von Zeus die Athena geboren habe, und der Hauptgeburt durch Zeus allein. Vielmehr liegt von Anfang an wohl eine frostige Spekulation vor, die besondere Weisheit des Zeus und der Athena zu motivieren, die vielleicht gar nicht älter ist als die orphische Verschlingung des Metis-Phanes-Erikapaios durch Zeus. Beiden Spekulationen ist der Kannibalismus des Kronos, der echt sagenhaft ist, Vorbild. Dann ist aber die Frage von untergeordneter Bedeutung, ob die chrysippische Theogonie den interpolierten Hesiod vor Augen hat oder nicht, obwohl die Benutzung wahrscheinlich ist.

Indessen ist die Metisgeschichte für Bergks Auffassung nicht von grundlegender Bedeutung; nur lassen sich aus ihr keine Gründe für die Vorzüglichkeit seiner Quelle herleiten. Der älteste Gewährsmann, Hesiod, lässt v. 924 Athena ἐκ κεφαλῆς des Zeus geboren werden, der nicht viel jüngere Apollonhymnus ἐν κορυφῇ, der Theologe des Chrysipp πὰρ κορυφήν. 1987 Auch wenn man, wie die Herausgeber thun, im Apollonhymnus die Überlieferung ändert, würde ja nichts der Möglichkeit im Wege stehen, dass in einem einzelnen Punkte eine späte schlechte Quelle Ursprünglicheres, sagenhaft Echteres bewahrt hätte als Hesiod. Bergk nimmt also an, dass die Geburt aus dem Haupte des Zeus eine spätere Sagenbildung sei, wogegen in dem Ausdruck πὰρ κορυφήν noch eine Erinnerung an die ursprüngliche Sagenform erhalten sei. Diese κορυφή sei eigentlich der Gipfel des zuerst überirdisch gedachten Götterberges, auf welchem der Götterstrom Triton oder die Quelle Trito entspringe.

Zeus habe das Haupt des Berges mit dem Blitze gespalten und dadurch sei gleichzeitig mit dem Quell Athena entsprungen, gewissermassen als Geist des Quells. Nach dem Quell Trito heisse sie Tritogeneia. Noch älter sei die Anschauung, dass das himmlische Wunder sich bei jedem Gewitter wiederhole (S. 656). Bergk ist auch geneigt, die antike Glosse *τριτώ* = *κεφαλή*, für die Hesych verschiedene Gewährsmänner und verschiedene Dialekte anführt, nicht, wie die meisten, für einfach aus der Vulgata des Geburtsmythos herausgesponnen anzusehen, sondern glaubt, *τριτώ* habe ursprünglich das Quellhaupt bedeutet, und erst durch allmähliche Verdunkelung der Vorstellungen vom Götterreiche und durch fortschreitenden Anthropomorphismus sei aus dem Haupte des Götterbergs und des Quells das des Zeus geworden (S. 654 f.). Die Deutung des Athenamythus erweitert Bergk dann zu einer inhaltsreichen Untersuchung über das Götterland und seine Erscheinungen, namentlich den Götterstrom.

45. Wir können hier auf die schwierige Frage nicht eintreten, ob ein ideales Götterreich und ein überirdischer Götterberg oder die Lokalisierung der Götter und ihrer Sagen an den Stätten ihres Naturwaltens und ihres Kultus ursprünglicher sei. Wahrscheinlich ist eine allgemeine und disjunktive Fragstellung überhaupt falsch. So viel steht fest, dass zwar für einige griechische Gottheiten das chthonische Wesen sehr alt und für uns ursprünglich ist, dass es aber auch Himmelsgötter giebt, die man sich stets aus überirdischer Ferne wirkend dachte, und zu diesen gehört vor allem Zeus. Daraus folgt aber keineswegs, dass seine Wirksamkeit sich auf ein ideales Götterlokal beschränke, seine Thaten sich nur in unerreichbarer Ferne abspielen. Die himmlischen Vorgänge beschäftigen den naiven Menschen zunächst als segensreich oder verderblich, und wenn die Erfahrung lehrte, dass der Blitz bald hier, bald dort einschlägt und vornehmlich die Häupter der Berge berührt, was konnte dann dazu veranlassen, einen sinnlich greifbaren Vorgang auf einen unsichtbaren Himmelsberg zu verlegen? Wenn dann ferner der Himmelsberg und -strom missverständlich an verschiedenen konkreten Punkten lokalisiert wurde, so war doch um so weniger Anlass, die Bedeutung *κορυφή* als Berggipfel zu vergessen und dafür das Haupt des Zeus zu setzen. Anthropomorphistisch ist die Geburt aus dem Haupte eines Mannes nun vollends nicht. Eine so groteske Vorstellung

kann sich nur jüngeren Anschauungen zum Trotz behauptet haben. Gerade die Quelle dieses Mythus liegt weit vor der ausgebildeten Anthropomorphose. Den Weg zur richtigen Deutung hat M. Mayer in Roschers Mythol. Lex. II 1524. 1540 eingeschlagen, nur dass er irrtümlich die dem Kronosmythus nachgebildete Verschlingung der Metis für eine gleichwertige Parallele zu diesem hält. „Das Prinzip ist überall das gleiche: das Verbergen dient nur dazu, die Art des Hervorgehens und Entstehens vorzubereiten und zu erklären. Weil die Palladien als vom Himmel gefallene Bilder der Pallas galten, darum musste Zeus die Göttin zuvor im Keime verschlungen haben. So wird der Meteorstein, welcher die Rhea und Astarte verkörpert, nachmals der Statue der Göttin in den Mund gegeben. War hier ein zur Erde geflogener Stern gemeint, so stellte sich anderwärts unwiderleglich heraus (§ 46), dass der *βαίτυλος*, den Kronos verschluckt, einen Donnerstein bedeutete" (a. a. O. 1540). In der That ist der Zeus, der die Athena aus seinem Haupte gebiert, noch der „Vater Himmel", aus dem die Palladien herabfallen, in derselben halben unklaren Personifikation gedacht, wie der Uranos bei Hesiod, der zugleich der beste Sitz der Götter ist und doch wie ein Mensch Kinder zeugt, aber auch da, wo er als handelnde Person auftritt, wieder das Beiwort *ἀστερόεις* führt (theog. 463). Ähnlich hat auch bei Homer die Eos zwar Finger wie ein Mädchen, aber verbreitet sich zugleich als Naturerscheinung über die ganze Erde. „Athena wird aus dem (zerspaltenen) Haupte des Zeus geboren" ist also die phantasievolle Deutung einer Naturanschauung. Im Gewitter dachte man sich das Haupt des Himmels gespalten und daraus mit glänzenden Waffen und lautem Schlachtruf eine himmlische Jungfrau herabfahren. Als Bürgschaft und Pfand dieses himmlischen Ereignisses verehrte man ursprünglich Steine, welche man vom Himmel gefallen glaubte, wie in Akarnanien ein solcher vielleicht geradezu mit *Ἀθανᾶς Διός* bezeichnet war (§ 26; der Glaube an solche Steine beschränkt sich natürlich nicht auf die seltenen Meteoriten; sondern man hielt den Blitzstrahl für körperlich und fand in dem Fall von Meteorsteinen eine willkommene Bestätigung dieser Auffassung; über Donnersteine vgl. J. Grimm, Deutsche Myth.[3] 1170 ff. Mannhardt, Germ. Mythen passim, Index s. Donnerkeil). Als man dann zu ikonischer Darstellung der Götter fortschritt, schrieb man den ältesten Palladien denselben wunderbaren

1988

Ursprung zu. Vermutlich nahm man ursprünglich überall, wo ein solches Bild verehrt wurde, das nicht von einem anderen Heiligtume herstammte, eine Geburt der Athena an, samt der sonstigen Scenerie des göttlichen Ereignisses. Der himmlische Quell, der bei dieser Gelegenheit entspringt, deutet wohl auch in seinem Namen prägnant auf die Spaltung des Himmelshauptes, der Name Triton wird von Bergk a. a. O. 655 mit Recht mit *τιτράω τιτρώσκω* zusammengebracht (Herodot. IV 158 heisst es von einem Ort mit Quelle bei Irasa in Libyen: *ἐνταῦθα γὰρ ὁ οὐρανὸς τέτρηται*). Es ist nicht eine Trübung einer reineren Vorstellung, wenn man einen konkreten Quell als himmlischen fasst, sondern es ist die natürliche Auffassung, wenn man die eigentliche Quelle in die Wolken verlegt, aus denen alle Quellen gespeist werden, und ebenso natürlich ist es, das Gewitter als den eigentlichen Geburtsakt der Quellen zu fassen.

1989 46. Es ist nicht die einzige fromme Auffassung des Gewitters, dass Zeus, der Vater Himmel, aus seinem Haupte eine göttliche Tochter gebiert; einfacher und mindestens gleich alt ist der Glaube, dass er im Blitze selbst zur Erde herabsteige. Auch dafür glaubte man Belege in himmlischen Steinen zu besitzen. Ein Stein von Mantinea wird als *Διὸς Κεραυνõ* bezeichnet (Bull. de corr. hell. II 515. Röhl, IGA 101. Cauer, Del.[2] 447), schwerlich, wie Foucart und Röhl meint, auf ein Grundstück, sondern wohl nur auf den Stein selbst bezüglich. Aber selbst wenn Röhl recht hätte, würde in diesem Zeus jedenfalls mit dem Donnerkeil identifiziert. Überzeugend ist auch der Zeus *καππώτας* bei Gythion (Paus. III 22, 1) von Wide (Lak. Kulte 21) hierhergezogen und von der Wurzel *πετ-πωτ-* abgeleitet worden, es ist ein herabgefallener Zeus (merkwürdig dicht, aber energisch geht M. Mayer a. a. O. 1541 an der richtigen Deutung vorbei). Der bei Delphi verehrte, von Kronos ausgespieene Stein (Paus. X 24, 6) stellt ursprünglich auch einen Zeus vor, der vom Himmelsgotte Kronos ausgespieen ist. Ein Betrug der Rhea wurde erst daraus gemacht, als man jenen Steinkult nicht mehr verstand. Der akarnanische Stein mit der Inschrift *Ἀθανᾶς Διός*, der unbearbeitet ist, wird wohl auch nicht einen heiligen Bezirk bezeichnen, sondern den Stein selbst als göttlicher Herkunft, wobei sich vielleicht ein Schwanken der beiden besprochenen Vorstellungen zeigt. Später errichtete man dann an Orten, wo der Blitz eingeschlagen hatte,

dem Zeus καταιβάτης einen Altar, wie ein solcher sich mit dem Athenakult verbunden z. B. in der Akademie fand. Sehr leicht kann vielerorts der abergläubisch als Sitz oder Teil des Gottes verehrte Stein in den Altar übergegangen sein. Den Namen Fetischstein möchte ich nicht gebrauchen, weil ein wesentliches Merkmal des Begriffes fehlt, nämlich die Möglichkeit, dass der göttliche Geist das gewählte Objekt verlässt und dieses dadurch wieder tot und unheilig wird; doch herrscht hier und noch in dem älteren ikonischen Dienste dieselbe Unklarheit der Grenze zwischen Gottheit und Sitz oder Ausdruck der Gottheit wie in der Vorstellung des Zeus als Himmelsgewölbe und geistiger Persönlichkeit. Die Litteratur über Göttersteine im allgemeinen ist gut zusammengestellt bei M. Mayer a. a. O. 1522 f.; vgl. noch Six, Athen. Mitt. XIX 340 ff.

Ein weiteres Merkmal haben die Zeussteine mit den Palladien gemeinsam. Hauptsächlich dem delphischen Stein kommt der Name βαίτυλος zu. Dies wird nun, wie M. Mayer, a. a. O. 1524, ausführt, von Hesych. s. v. und Bekker Anecd. I 84 (222) mit Recht von dem kretischen Worte βαίτη abgeleitet, das Ziege und Ziegenfell bedeutet. Auch der Zeus Κάσιος ist ein μεμαλλωμένος, und in Seleukeia wechselt die Bezeichnung Kasios mit κεραύνιος (Belege bei Mayer 1525). Man dachte sich also die Steine, welche Zeus im Gewitter schleudert, in ein Ziegenfell, welches man in der Wetterwolke erblickte, gehüllt, und ahmte vielleicht im Kultus von Donnersteinen diese Umhüllung nach (in Delphi Bekränzung mit Wolle?). Daraus hat sich dann die schreckliche Waffe der Aigis gebildet, welche Athena ebenso wie Zeus zukommt. Man scheint nun bei Athena besonders früh das Bedürfnis empfunden zu haben, den wehrhaften Charakter der Göttin deutlich auszudrücken, was nur in menschlicher Gestalt möglich war. Man setzte zuerst auf einen Pfahl ein behelmtes Haupt und gab ihm Arme mit Schild und geschwungenem Speer. Die Aigis ist ursprünglich nicht plastisch ausgedrückt worden, sofern man nicht unter homerischem Einfluss den Schild darunter verstand; doch ist sehr wohl möglich, dass die Bekleidungscaerimonieen ursprünglich als Einhüllen in die Aigis gemeint waren. Auch von diesen durch Menschenhand hergestellten halbanthropomorphen Palladien hielt sich hartnäckig der Glaube direkter himmlischer Herkunft, und ein Rudiment der alten Anschauung ist es, wenn

1990

noch im siebenten bis sechsten Jahrhundert oder später eine Athenastatue des Dipoinos und Skyllis vom Blitze getroffen, d. h. gleichsam von der Göttin bezogen wird (Plin. n. h. XXXVI 10). Ebenso erklärt es sich aus dem Glauben an die göttliche Herkunft der Palladien, wenn ihnen vor allem allerhand Mirakel, welche Belebtheit voraussetzen, zugeschrieben werden (vgl. Chavannes, De Palladii raptu, Berl. Diss. 1891, 59).

47. Wir können uns jetzt bei dem Ergebnis beruhigen, dass die Vulgata über die mutterlose Geburt der Athena aus dem Haupte des Zeus die echte alte Sage ist; und dass diese weit älter als Homer ist, ist ausser allem Zweifel, schon weil sie sich mit der homerischen Anschauung von den Olympiern sehr schlecht verträgt. Sie wird indessen schon in der Ilias vorausgesetzt V 875. 880, wo Zeus sagt, er selbst habe Athena geboren, und die Beiworte *ὀβριμοπάτρη* und *τριτογένεια* werden allgemein mit Recht auf die Geburtssage bezogen, wenn Herkunft und Bedeutung auch den einzelnen Dichtern nicht immer bewusst gewesen sein sollte. Auch das Beiwort *γλαυκῶπις* mag schon zu diesem ältesten Vorstellungskomplex gehören. Diejenigen Stellen, an welchen statt *ἐκ κεφαλῆς πὰρ κορυφήν* oder *ἐν κορυφῇ* gesetzt wird, welche Bergk für altertümlicher hält, gehen dann wohl zum Teil auf rationalistische Umformung des wunderbaren Mythus zurück, zum Teil vielleicht auch auf die Ambition gewisser Lokale, wo man die *κορυφή*, wo die Geburt erfolgt sein sollte, zeigte. Wenn Chrysipp die Verse, die er anführt, als hesiodisch citiert gefunden hat, so lenkt sich der Verdacht auf einen Mann wie den schwindelhaften Pseudo-Epimenides, den nach Bethes Nachweis (Herm. XXIV 402 ff.) Diodor im fünften Buche benützt, und dessen Art, Hesiodcitate zu fälschen, kürzlich F. Leo, Hesiodea (Göttingen 1894) 20 ff. beleuchtet hat. Alle von der Zeusgeburt abweichenden Genealogieen der Athena sind junge und wertlose Spekulationen. Wenn Herodot ihr IV 180 den Poseidon und die *Τριτωνὶς λίμνη* zu Eltern giebt, so beruht das auf Umdeutung irgend welcher libyscher Götter. Der Gigant Pallas als Vater (Cic. de n. d. III 59. Lykophr. 355) soll den Namen Pallas und die furchtbare Wirkung der Palladien erklären. Die Göttin Koryphe als Mutter der Athena (Cic. a. a. O.), welche man im arkadischen Kleitor lokalisierte, ist ein Produkt desselben Rationalismus, welcher die von Bergk bevorzugten Lesarten hervorgebracht hat; ganz apokryph, wohl

nur aus einem Beinamen der Göttin erschlossen, ist Hephaistos als Vater der Athena bei Clemens Alex. protr. 2, 28.

48. Gewiss alt, wenn auch nicht notwendig zur ursprüng- 1991 lichsten Form des Mythus gehörig, ist die Beihilfe eines himmlischen Schmiedes zur Geburt der Athena; im Kunsthandwerk des sechsten Jahrhunderts ist sie stehend, und wenn sie in der Litteratur bei Pindar zuerst auftaucht, so ist das zufällig. Hesiod hat diesen Zug vielleicht nur deshalb unterdrückt, weil er den Hephaistos, dem vornehmlich diese Rolle zufällt, jünger als Athena gemacht hat (Varianten oben § 43). Die Sage wird ihre Wurzel haben in der besonderen Verehrung der Athena durch alte Schmiede- und Handwerker-, vornehmlich Bildschnitzerzünfte, welche sich aus der Wichtigkeit des Feuers für diese Gewerbe und dessen natürlicher Herleitung vom himmlischen Feuer erklärt. Möglicherweise hatten diese Zünfte irgend welche Kultriten, welche die Rolle ihres mythischen Archegeten Hephaistos, Prometheus, Palamaon bei der Athenageburt nachahmend darstellten, um dadurch denselben Himmelssegen wie bei dem erstmaligen himmlischen Ereignis herabzurufen, wie Furtwängler, Arch. Jahrb. VI 117 ff. von den verwandten Kyklopen wahrscheinlich gemacht hat, dass sie und ihre menschlichen Nachfolger im Frühjahr das Haupt der Gaia durch Hammerschläge erweichten und zu schaffendem Leben weckten. Dazu kommt, dass diese Zünfte die ältesten Götterbilder gefertigt haben und dass das Palladion jedenfalls zu den allerältesten Götterbildern gehört, wenn es nicht geradezu das älteste ist. Da die ältesten Götterbilder nun durchweg nicht als blosse Abbilder, sondern wunderthätig gedacht sind, so haftet auch an ihren Verfertigern der Geruch einer zauberpriesterlichen Macht und Weisheit, wie dies in der Überlieferung über die rhodischen Telchinen am deutlichsten ist, welche ja auch in besonders engem Verhältnis zu Athena stehen. Sehr bezeichnend ist hierfür die bei Plinius n. h. XXXVI 9 erzählte Geschichte, wie die daidalidischen Bildschnitzer aus Kreta nur mit Hilfe göttlicher Schrecknisse und Zeichen in Sekyon Fuss zu fassen vermögen. Gerade die verschiedenen Benennungen des himmlischen Geburtshelfers lassen wohl darauf schliessen, dass jener Zunftkultus noch an vielen Orten lebendig war. Von hier aus ist Athena zur *ἐργάνη* geworden zunächst wohl für die Arbeiten in Erz, Thon und Holz, dann auch für die weiblichen Arbeiten der Haus-

industrie. Patronin der Wagenbauer ist Athena bereits im homerischen Aphroditehymnus 13. Von diesen Kulten aus hat sich auch, aber schwerlich in alter Zeit, die attische Sage von der Liebschaft des Hephaistos gebildet. Die Athena *Ἡφαιστία* CIA IV p. 64 ist schwerlich eine alte Bildung (über das relativ späte Eindringen des Hephaistos in Attika vgl. jetzt v. Wilamowitz, Gött. gel. Nachr. 1895, 228 ff.). Das attische Geschlecht der Praxiergiden (§ 18) mag aus einer Künstlerzunft hervorgegangen sein. Über Athenas Verhältnis zu den Schmiedezünften vgl. Welcker, Tril. 277—304, der aber das Verhältnis wohl zu natursymbolisch und zu mystisch fasst. Auch den weiblichen Arbeiten des Spinnens und Webens steht Athena bereits im Epos vor. Lauer, System der griech. Myth. 372 ff. und nach ihm Roscher, Nektar u. Ambrosia 100 ff. möchten auch diese Funktion als eine unmittelbar aus der Naturanschauung fliessende fassen, 1992 indem die Wolke als Kleid oder Gespinst der Gewittergöttin aufgefasst worden sei. In derselben Richtung liegt die Vermutung A. Kuhns (Ztschr. f. deutsche Myth. III 391), der als Segel aufgeführte Peplos solle an die Wolken als himmlische Schiffe erinnern. Weiter soll sich dann aus dem Spinnen und Weben der Begriff der Klugheit als eines geistigen Webens entwickelt haben. Eine derartig ins einzelne gehende Natursymbolik ist für naivphantasievolle Zeiten nicht wahrscheinlich, verträgt sich auch schlecht mit der schrecklichen Wirkung der Aigis, die ja nach Ansicht derselben Mythologen das Gewand der Athena ist. Wenn sich der Begriff der Ergane ursprünglich auf dem Boden der alten Handwerkerzünfte entwickelt hat, so ist die Beschützerin der weiblichen Arbeit wohl vornehmerer Herkunft, da Spinnen und Weben ursprünglich Obliegenheit der Hausfrau sind. Dieselbe Athena, welche im Kampfe dem Odysseus beisteht, hilft seiner Gattin in ihrer Sphäre, und nach dem Bilde ihrer Verehrer kommt Athena auch die Klugheit zu. Wer für diese Eigenschaft noch eine besondere Motivierung brauchte, konnte sich füglich bei der Vererbung vom himmlischen Vater Zeus beruhigen. Die rein praktische Klarheit, welche Athena auszeichnet, ist charakteristisch für die menschliche, nicht für die himmlische Sphäre, in der sie gewachsen ist. Sie hat weder mit der Weisheit der Musen, noch mit dem Gespinst der Moiren, dem Gewebe der Walküren oder Nornen das geringste zu thun.

49. Eine zweite panhellenische Sage, welche mit der Naturanschauung von der Geburt der Athena im Gewitter verwandt ist, ist die Gigantomachiesage. Ihre allgemeine Verbreitung über Hellas wird namentlich durch die Kunstwerke bereits des sechsten Jahrhunderts bewiesen (s. u. § 61). In den Giganten ist der Begriff erdgeborener, himmelstürmender Mächte mit dem jüngeren gottloser Völker der Urzeit zusammengeflossen. In der Litteratur werden diese Gestalten des Volksglaubens lange Zeit durch die der theogonischen Spekulation angehörige Titanomachie in den Hintergrund gedrängt. Als Objekt der Göttersage wird die Gigantomachie wohl zuerst bei Xenophanes frg. 1 v. 21 erwähnt. Volkstümlich behauptete sie sich alle Zeit und haftete vornehmlich an Gegenden, welche die Spuren grosser elementarer Umwälzungen zeigten; vornehmlich die Euboeer trugen zu ihrer Verpflanzung z. B. nach der Chalkidike und Cumae bei. Den ältesten zusammenhängenden Bericht giebt Apollodor I 6. 7. Neben Zeus und Herakles spielt in diesem Kampfe Athena durchaus die Hauptrolle; ihr Hauptgegner ist meist Enkelados, der ,,Lärmende" (nach Hesych. s. v. auch Beiname der Athena selbst), auch Pallas wird als solcher genannt. Nach Suidas s. v. führte Athena daher die Beinamen *γιγαντολέτειρα* und *γιγαντολέτις*. Die merkwürdige, dem Phylarch (frg. 79) zugeschriebene Nachricht, es habe in der Gigantenschlacht Palladien geregnet, ist, wenn erfunden, jedenfalls im Sinne alter Naturanschauung. Der kriegerische Charakter der mit dem Blitze entsprungenen Jungfrau findet hier seine erste grosse Bethätigung. Im allgemeinen vgl. M. Mayer, Giganten und Titanen, Berlin 1887.

Wie *Ζεὺς Σωτήρ* als Verleiher des Sieges angerufen wurde, so ist seine Tochter, welche mit ihm die Aigis teilt, vornehmlich in dieser für die Wanderungsgeschichte der Völker wichtigsten 1993 Funktion die Vollstreckerin seines Willens. Als kämpfende Göttin, wie man sie sich in der Gigantenschlacht dachte, hat sie jedenfalls in einer Zeit, als man noch weniger sich eine Fernwirkung der Götter vorzustellen verstand, eine wichtigere Rolle gespielt als bei Homer, wo in der Regel ihre Assistenz oder ihr Muteinhauchen, ihr Zuspruch genügt, ihre Lieblinge zu kräftigen, und eigentlich ja der Beschluss der Moira oder der Ratschluss des Zeus auch allein die Entscheidung herbeiführen würde. Teils Erinnerungen an ältere Vorstellungen, teils Spielereien mit solchen

sind es, wenn Athena im fünften Buch mit Diomedes selbst den Streitwagen besteigt oder in der Theomachie den Ares selbst niederwirft, der gegensätzlich zu ihr als barbarischer, wild wütender Kriegsgott ausgeführt ist und sich stets persönlich thätig in den Kampf mischt. Aus der ältesten Vorstellung einer thätigen Schlachtengöttin stammt wohl der Beiname *ἱππία*, unter dem Athena vielfach mit Poseidon zusammen verehrt wurde. Durch die ritterliche Kampfweise der homerischen Zeit ist die ursprüngliche Bedeutung dieses Beiwortes in den Hintergrund gedrängt und undeutlich geworden. Während nach der attischen Chronik Athena den Erichthonios das Wagenfahren für den panathenaeischen Agon lehrt, hat die später in Korinth lokalisierte Bellerophonsage noch echtere Züge bewahrt; denn der Pegasos liess sich nur reiten, nicht einspannen. So wird auch Athena *ἱππία* (noch altertümlichere Möglichkeiten s. § 55) eine Reiterin gewesen sein, wie es die Dioskuren immer geblieben sind. Spätere Erklärer im Etym. M. 474, 30 s. *Ἱππία* leiten den Beinamen daher ab, dass Athena gleich zu Wagen geboren sei! Bei Homer fehlen bezeichnender Weise die von *ἵππος* abgeleiteten Beinamen; doch setzt die Sage vom hölzernen Pferde eine *ἱππία* voraus. Auch der ursprünglich in Thessalien heimische Name *Ἱππίας* bedeutet wohl einen *Ἱππιαῖος*. Inwiefern die Vorstellung der Athena als *ἱππία* in phantastischer Naturanschauung begründet sein mag, kann erst unten gelegentlich der Verbindung Athenas mit Poseidon untersucht werden. Was sich im Wesen der Athena mit den germanischen Walküren vergleichen liesse, würde an diese bei Homer zurückgedrängte Vorstellung anknüpfen. Roscher, der den Vergleich anstellt (Nektar u. Ambrosia 99 ff.), hat sich den Weg dadurch abgeschnitten, dass er mit Aristarch am nachhomerischen Ursprung des Reitens festhält. Einige vergleichbare Züge sind in inhaltlich nicht beeinflussten Sagen der Heldenbeschirmerin Athena geblieben, so in der thebanischen Sage der Zug, dass sie dem sterbenden Tydeus die Unsterblichkeit habe bringen wollen. Jedenfalls hat sie ursprünglich nicht durch irgend ein Mittel den nahenden Tod verscheuchen, sondern den Gefallenen selbst hinauftragen wollen in ihres Vaters Saal.

Eine ähnliche Rolle muss Athena in der Heraklessage gespielt haben. In den Kunstdenkmälern tritt das intime Verhältnis zu dem Helden in allen Stadien seines Erdenwallens bis zu seinem Eintritt unter die Götter so deutlich hervor, dass

selbst O. Jahn, Archäol. Aufs. 82 ff. versucht war, ein in der Litteratur verschollenes erotisches Verhältnis zwischen Göttin und Heros durch die Kunstdarstellungen bezeugt zu glauben. Bei Homer ist ein deutliches Bestreben vorhanden, die alte stürmische 1994 Schlachtengöttin in vornehmer Reserve zu halten; mit seinem Hadesglauben vertrug sich das Walten einer Walküre nicht mehr; Gespenster des Volksglaubens sind es, die sich im Getümmel der Schlacht umtreiben, und auch diese nur auf beschriebenen Bildwerken. Auch die Verbindung Athenas mit dem Schlachtenschicksal, die gewiss einmal enger war, ist bei Homer gänzlich gelöst, da schon Zeus selbst infolge zu kräftiger persönlicher Ausbildung zu seinen fatalistischen Pflichten in gespanntem Verhältnis steht. Bezeichnend ist, dass bei Homer die kriegerischen Beiworte der Athena ληῖτις und ἀγελείη auf Verleihung reicher Beute sich beziehen. Fatalistisch versteinert erscheint dagegen der Glaube an die kämpfende Athena in den Palladionsagen und vereinzelten Kultresten, wie in Tegea der Locke der Gorgo. Während bei Homer das alte Natursymbol der Aigis in einen ritterlichen Schild umgewandelt war, hat es sich, wie oben § 2 gezeigt wurde, im Volksglauben in ursprünglicherer Gestalt erhalten und kommt durch die bildende Kunst wieder zur Geltung. Auf denselben mythisch korrekten Anschauungen beruht es, wenn Athena Promachos auf makedonischen und anderen Münzen statt des Speeres den Blitz schwingt.

Auf sehr frühe Zeit geht wohl auch die Anschauung zurück, dass die Eule ein der Athena heiliger Vogel sei, ursprünglich gewiss als Bewohnerin alter Mauern, ein Vogel der Polias. Die unheimlich funkelnden Augen und die Raubsucht eigneten den Vogel zur Gefährtin der kriegerischen Göttin, die auch γλαυκῶπις ist. In einer verhältnismässig späten Geschichte, aber gewiss nach echtem Volksglauben, erscheinen Scharen dieses Vogels als sichtbare Verkünder der Hilfe der Promachos. Diodor XX 11 erzählt, dass Agathokles in der Schlacht, die er 310 gegen die Karthager schlug, seinen schlecht bewaffneten Truppen durch Loslassen einer Schar von Eulen Mut gemacht habe, und auf den auf diesen Sieg bezüglichen Münzen setzt er neben die vorstürmende geflügelte Promachos auch die Eule (Imhoof-Blumer, Die Flügelgestalten der Athena und Nike auf Münzen, Taf. I 2). Möglicherweise hat auch die Beflügelung der Schlachten-

göttin volkstümliche Grundlage, obwohl die Überlieferung keine geflügelten Palladien kennt. Als Verkünderin des Schutzes der Athena setzt sich auch auf des Themistokles Schiff vor der Schlacht von Salamis eine Eule, Plut. Them. 12, während sie dem Pyrrhos Unheil bedeutet, Aelian. h. a. X 37.

Einen Rest ehemaliger Vogelgestalt oder wenigstens der Fähigkeit, solche anzunehmen, wie sie in Hellas vornehmlich den Wasserdämonen, aber, wenigstens im Motiv der Liebesverfolgung, auch hohen Gottheiten eignet, und wie sie in der germanischen Mythologie namentlich die Walküren zeigen, könnte man versucht sein, in der megarischen Athena Aithyia zu erblicken (§ 25) und müsste dann diesem Kultus ein sehr hohes Alter zuschreiben. Aber erstens ist es möglich, dass *αἴθυια* in diesem Kulte ursprünglich nur die „glänzende“ bedeutet hätte und dass die Sage, welche Athenen die Gestalt des Wasservogels giebt, erst aus der zufälligen Homonymie entstanden wäre; zweitens könnte Athena an Stelle einer Heroine getreten sein, welche an jenem Küstenstrich mehr-
1995 fach lokalisiert wurde und auch unter der Athenaakropolis Megaras ihr Grabtemenos hatte, der Ino-Leukothea, welche auch in der Od. V 353 mit einer *αἴθυια* verglichen wird (vgl. § 25). Ob den Vogelmetamorphosen der Athena in der Odyssee mehr als dichterische Erfindung zu Grunde liegt, ist unsicher (vgl. § 2).

50. Einige wohl ursprünglich allgemeiner dem Pallasdienst eigene Züge müssen aus den zerstreuten Spuren in lokalen Kulten und Mythen erschlossen werden. Ursprünglich sind die Palladien nichts weniger als Götterbilder, welche dem andächtigen Verehrer zugänglich wären. Das Grauen, das diese Bilder umgab, spricht sich z. B. darin aus, dass den Tempel der Athena Poliatis in Tegea nur einmal jährlich nur der Priester betreten durfte, wohl um dem Bilde die nötige Pflege angedeihen zu lassen (§ 31). Diese Pflege hat sich noch in den attischen Festgebräuchen der Plynterien und Kallynterien erhalten (§ 18). Die Tage, an welchen das Bild den Tempel verlässt, sind durchaus nefasti, eben weil ursprünglich das unverwahrte Götterbild Verderben wirkte, wie noch in Pellene in Achaia, wo sein Anblick Gras und Kraut verdorren macht (§ 34). Deshalb findet auch die Hauptcaerimonie der Plynterien bei Nacht statt und haben noch die Panathenaeen eine Festnacht. Auf ursprüngliche Unzugänglichkeit der athenischen Polias deutet auch die heilige Lampe des Kallimachos, deren Öl

angeblich ein ganzes Jahr lang vorhielt (§ 13). Sogar der Stifter des troischen Palladions, Ilos, erblindet, als er das Bild aus den Flammen des Tempels rettet (§ 40; so erblindet auch Aipytos, als er in die Cella des Poseidon zu Mantinea eindringt, Paus. VIII 10, 4). Bad und Bekleidung des Bildes gehört jedenfalls zu den ältesten Kulthandlungen. Dass auch diese ursprünglich nicht ohne Gefahr war, geht aus der von Kallimachos erzählten Teiresiassage hervor. Selbst ein Liebling der Göttin wie Teiresias erblindet, weil er die Göttin nackt gesehen hat. Bereits Rückert 64 hat gesehen, dass die Sage vorbildlich ist für ein Badefest des alalkomenischen Kultus. Sie motiviert sicherlich irgend welche Sühnegebräuche, durch welche die Nachfolger des Teiresias sein Geschick verhüteten. Diomedes darf als Ahn eines argivischen Priestergeschlechts das Palladion straflos rauben; aber seinen Nachkommen Eumedes, der es von seinem Platze verrückt, will das Volk steinigen. Dieselbe Strafe droht im nachhomerischen Epos dem Oiliden Aias, dessen Vater mit dem Stifter des Palladions Ilos wohl zusammengehört (die Form *Ἰλεύς* statt *Οἰλεύς* bei Hesiod und Stesichoros mit Aristarch [Lehrs[3] 176] auf Missverständnis Homers zurückzuführen, werden wohl wenige mehr geneigt sein). In der Heldensage wird der Frevel gegen die Göttin, die er von ihrem Gestell reisst, noch verschärft durch den Bruch des Asylrechts, den Frevel an der schutzflehenden Kassandra. Schwerlich stimmte mit der troischen Sage überein, was die megarischen Periegeten über die Athena Aiantis dem Pausanias leider verschwiegen (§ 25; doch verdient Erwähnung, dass genau mit der troischen Sage eine arkadische Geschichte bei Paus. VIII 5, 11. 12 übereinstimmt: der König Aristokrates schändet vor dem Bilde der Artemis Hymnia zwischen Orchomenos und Mantinea die Priesterin und wird von den Arkadern gesteinigt: es läge nahe, in diesen Sagen die Priesterin als Vertreterin der Göttin anzusehen und sie aus einer auf einen *ἱερὸς γάμος* bezüglichen Caerimonie abzuleiten, indes hat sich im Athenakult davon sonst keine Spur bewahrt); aber ein Feind der Göttin ist er ursprünglich gewiss so wenig gewesen wie Ilos oder Teiresias. Schon Rückert 94 hat mit Recht geschlossen, dass sich von Aias ein Priestergeschlecht abgeleitet habe, das im Dienste der Pallas gewisse Sühnegebräuche zu verrichten gehabt habe, welche durch die Sage vom Frevel des Ahnherrn motiviert wurden, wozu gut

1996

stimmt, dass Serv. Aen. I 41 als lokrischen Jungfrauentribut an die Athena Ilias ausdrücklich eine *virgo ex Aiacis tribu* nennt. Dass Athena bei den Lokrern eine sehr wichtige Rolle spielte, geht daraus hervor, dass sie die Gesetzgebung des Zaleukos inspiriert haben sollte, Aristoteles *πολιτεῖαι* frg. 548 Rose. In den Kreis des altlokrischen Kultus gehört noch das merkwürdige, an germanische Bestattung erinnernde Totenfest, das Tzetz. zu Lyk. 360 von den opuntischen Lokrern erzählt, Philostr. Her. VIII 2 auf die Achaeer vor Troia überträgt; das Fest ist natürlich älter als die troische Sage, zu der es schlecht passt; vgl. auch Rückert, Troias Ursp. 137 ff. Verwandt ist die zwar nur vorgegebene, aber doch wohl an wirkliche Bräuche angelehnte Bestattungsfeier für Menelaos in Euripides Helena v. 1057 ff. Der Tempeldienst dieser Jungfrauen ist Ablösung eines Menschenopfers, das noch eintritt, wenn sie sich beim Betreten des Tempels treffen lassen.

Der ursprüngliche Sinn dieser Bade- und Bekleidungscaerimonieen ist schwer festzustellen. Die Kallimacheische Motivierung, dass das Bad, welches Athena nach der Gigantenschlacht genommen habe, vorbildlich sei, ist rein poetisch und mythisch wertlos. Mythisch echter ist es schon, wenn Apollonios Rhod. Argon. IV 1309 libysche Jungfrauen für Athena gleich nach ihrer Geburt ein Bad aus dem Triton schöpfen lässt. Die nächst liegende Auffassung ist jedenfalls die, dass das Bad und die Bekleidung zur Pflege und zum Schmuck des Götterbildes diente, wie ja in Athen und Tegea der Peplos Weihgeschenk für die Göttin blieb. Bäder spielen ja auch sonst in der Göttersage eine Rolle, aber bei Göttinnen lediglich vor und nach der Hochzeit, so bei Hera, Aelian. h. a. XII 30, bei Demeter Paus. VIII 25, 6. Dass, wie Bergk, Kl. Schr. II 659 annimmt, das Bad der Pallas gewissermassen ein Vorbild des Brautbades gewesen und dass sich dadurch die Braut gleichsam der Athena geweiht habe, ist nirgends überliefert und folgt aus der Hesychglosse *τριτοκούρη* nicht. Wenn der Kultakt überhaupt als Nachahmung gefasst war, so kann er nur das Bad der Neugeborenen zum Vorbild gehabt haben. Ebenso hat die Stiftung des Peplos nichts zu thun mit der Sitte der Wöchnerinnen, einer Geburtsgöttin wie der Artemis Gewänder zu weihen. Um so weniger ist wohl die Stiftung des Athenapeplos eine blosse Folge des Anthropomorphismus. Am nächsten verwandt ist vielleicht die Darbringung purpurner Gewänder an

die Semnai des Areopags (Aisch. Eum. 1006), die schon durch ihre Farbe als Sühnegabe kenntlich sind. Hervorgegangen ist die Bekleidung mit dem Peplos vielleicht aus dem Bedürfnis, die vernichtende Kraft des himmlischen Idols möglichst einzuschränken, und vielleicht erblickte man darin eine Nachahmung des Wolkengewandes, der Aigis, in welches die im Gewitter geborene Göttin gehüllt war. Bekleidungscaerimonieen setzen nicht durchaus den ausgebildeten Anthropomorphismus voraus. Sie finden sich z. B. in der Südsee schon bei spitzen Steinidolen. Turner, Nineteen years in Polynesia 527 erzählt von Tokelau, dass der Hauptgott Tui-Tokelau in Gestalt eines Steines verehrt wurde, welcher so heilig war, dass ihn nur der König sehen durfte, und auch dieser nur einmal im Jahre, wenn er mit neuen Matten umkleidet wurde, Waitz-Gerland, Anthropol. d. Naturvölker V 195. Auf Tahiti heisst ein vierteljährliches Fest Göttererneuerung, bei dem man die Götterbilder heraustrug, mit Öl salbte, mit Matten umkleidete und feierlich zurücktrug, Moerenhout, Voyage aux îles du grand Océan I 514 ff., Waitz-Gerland VI 385.

1997

Später, als die Furcht vor dem Anblick der Götter und himmlischen Götterbilder mehr geschwunden war, zog sich die Schreckenswirkung nun gerade auf das Attribut der Aigis zurück, das erst allmählich feste Gestalt gewann. Als wirkliches Ziegenfell erscheint die Aigis vielleicht auf einer ionischen Vase von Athena getragen bei Gerhard A. V. II 127, als schlangenbesetzter Schild am Arm des Zeus auf einigen archaischen Gigantomachiedarstellungen, einmal auch am Arm der Athena auf einem attischen Teller (s. u. § 59). Später kommt sie Athena ausschliesslich zu und hat die Form eines schlangenbesetzten Schuppenkragens.[1]) Die Sage, welche dies Attribut als abgezogene Haut des Pallas fasst, wurde bereits erwähnt. Eine andere Version fasst sie als Spolie der Gorgo, welche Athena erlegt habe, in deren Fratzengesicht sich allerdings bei der üblichen Darstellung der Aigis die schreckende Gewalt konzentriert. Diese von der argivischen (§ 30) abweichende Sage erzählt Euripides im Ion 987—1005. Im Gigantenkampf zu Phlegra habe Gaia ein schreckliches Ungetüm, die Gorgo, gezeugt, Athena habe diese erlegt und trage ihre Haut als Aigis. Zwei Tropfen Blutes der Gorgo,

1) [Vgl. dazu F. Studniczka Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική 1887, S. 136. 154].

den einen tötend, den anderen heilbringend, habe sie ihrem Zögling Erichthonios zum Angebinde gegeben, in dessen Geschlecht sie sich forterbten. Eine wunderthätige Reliquie der Gorgo trafen wir auch im Tempel der Polias zu Tegea (§ 31), jene Locke, den Hort der Stadt. Da sich die Verbindung der Gorgo mit Athena in durchaus selbständiger Ausbildung in Athen, Argos (§ 30) und Tegea findet — wo die von Ovid met. IV 795 ff. erzählte Sage spielt, ist leider nicht bekannt —, so ist sie jedenfalls alt. Das Verhältnis der Heroine oder Göttin zu Athena muss im Zusammenhang mit verwandten Erscheinungen besonders besprochen werden. Hier sollten nur einige sicherlich dem ursprünglichen Palladionkult angehörige superstitiöse Überbleibsel erwähnt werden, welche man später mit jener — abgesehen von der künstlerischen Darstellung — ausschliesslich gespenstisch-schreckhaft gebliebenen Gestalt in Verbindung brachte.

51. Mit der furchtbaren Kraft jener Götterbilder hängt es wohl auch zusammen, dass von alters her da, wo Athenabilder 1998 sind, auch Tempel der Göttin stehen. Von einem Hainkult der Göttin ohne Tempel ist nichts bekannt, und die im Freien stehenden Statuen der Athena sind meines Wissens nicht älter als das fünfte Jahrhundert.

Die Hauptstätten des Athenakults hängen noch mit dem Glauben an ihre himmlische Herkunft zusammen und sprechen deutlich für das vorzeitliche Alter des Dienstes. Es sind zuerst die Häupter der Berge, zum Teil recht hohe, wie der Gipfel des Pentelikon, dann die Burgen der Städte. „Die Beschützerin der Burgen hat sich offenbar erst aus der Bewohnerin der Anhöhen allmählich entwickelt; die Athena Polias ist eine Art von politischer Anwendung der Athena = Akria" (O. Müller, Kl. Schrift. II 225; A. Kuhn, Die Sagen von der weissen Frau, Ztschr. f. deutsche Mythol. III 385 leitet das Amt der Athena Polias Poliuchos ab von ihrer Naturbedeutung als himmlischer Burgfrau, der in der Wolkenburg eingeschlossenen weissen Frau, welche Deutung mit der für griechische Verhältnisse nicht fruchtbaren meteorologischen Beschränktheit seines Systems steht und fällt). Auf den Höhen sah man am häufigsten den Blitz einschlagen, und von ihnen flossen die durch das Gewitter geschwellten Quellen. Aber auch abgesehen von diesen Erfahrungsthatsachen ist ja die Höhe für das religiöse Empfinden der natürliche Ort für die Ver-

ehrung der Himmelsgötter, denen man sich dort näher fühlt. Vor der eigentlichen Blütezeit des städtischen Lebens mag es Höhen mit Athenakult gegeben haben, welche zu bestimmten Zeiten umwohnende Stämme vereinigten. Eine amphiktyonische Athena lernten wir in Thessalien und Boiotien kennen und vielleicht Spuren davon in Arkadien. In historischer Zeit sind aber keine viel besuchten Heiligtümer der Athena ausserhalb der städtischen Niederlassungen nachzuweisen; denn die Kultstätten vor den Thoren, wie die der Athena Onka bei Theben, brauchen nicht der Stadtanlage voranzugehen. Indes wird eine Eigenheit, welche vor allem Athenaheiligtümer auszeichnet, in die vorpolitische Zeit zurückgehen, in welcher der Landfriede die Ausnahme war, nämlich das Asylrecht. Ihm verdankt die Athena Alea ihren Namen und vielleicht ist in Alke, Alalkomene auch die defensive Bedeutung älter als die aggressive. Für das hohe Alter dieser Institution spricht ausser den Beispielen der Sage und allgemeinen Erwägungen namentlich der Umstand, dass der Begriff der Zuflucht hier geradezu zum Namen oder Beinamen der Gottheit geworden sein würde, wie auch Athena Onka „die Anhöhe“ und nicht „die von der Anhöhe“ heisst. Das Asylrecht bedingt natürlich eine gegenseitige Garantie für und gegen den Schützling der Gottheit, und so mag mit diesem Rechte in Athen die alte Gerichtsstätte *ἐπὶ Παλλαδίῳ* zusammenhängen, welche nach Plutarch Thes. 27 wohl ausserhalb der ältesten Stadt im Süden oder Südosten gelegen hat. Das Verhältnis dieser Gerichtsstätte zum Areopag, dessen Kompetenzen jedenfalls einst mehr als den *ἑκούσιος φόνος* umfassten (in der Halirrhothiossage handelt es sich um *δίκαιος φόνος*), entzieht sich unserer Kenntnis; doch war vielleicht das Gericht am Palladion wie der Kult einst gentilicisch, der Areopag von Anfang an politisch. Im Kult von Alalkomenai sind noch in späterer Zeit die Praxidikai, deren eine Alalkomenia heisst, 1999 Schwurgöttinnen und werden ursprünglich einen weiter greifenden Gerichtsbann ausgeübt haben (§ 7). Über priesterliche Jurisdiktion im Kult der Athena Alea zu Mantinea vgl. Dümmler, Delphika 27 f. [s. unten] B. Keil, Gött. gel. Nachr. 1895, 349 ff.

52. Erst diejenigen Funktionen der Athena, welche ihr als Schützerin der Stadtburgen, als Polias, zukommen, führen uns in die historische Zeit der festen Ansiedelungen und des Ackerbaus. Auf letzteren beziehen sich in Thessalien und Boiotien die Bei-

namen *βουδεία* und *βοαρμία*, in Athen die heilige Pflügung der Buzygen, auf den Schutz der Viehzucht wahrscheinlich der Beiname Tithrone in Phlya. Schwerlich ist diese Seite der Göttin aus irgend welcher Naturbedeutung direkt abzuleiten, sondern die Landesgöttin ist die gegebene Hüterin der wichtigsten Zweige der Landeskultur. Wohl ist in der Geburtssage und in dem Beinamen Tritogeneia die Beziehung zum himmlischen Wasser erhalten geblieben und lag es nahe, der im Gewitter geborenen Jungfrau die Herrschaft über befruchtenden Regen und Thau zuzuschreiben, aber man hat eben die aus den gleichen Naturanschauungen fliessenden Vorstellungen frühzeitig differenziert und in Athena einseitig die schrecklich kriegerische Seite kultiviert, aus der sich dann die des Volksschutzes und der politischen Oberleitung organisch entwickelte, zu welcher Entwickelung jedenfalls der ikonische Kult, und was mit ihm zusammenhing, wesentlich beitrug. Wenn Athena dann vielfach kultlich in enger Verbindung erscheint mit Göttinnen, die auf elementarer Stufe stehen geblieben sind, ursprünglichen Luft-, Wasser- und Wolkenfrauen, wie in Athen den Thauschwestern, in Trozen Aithra, in Tegea Auge, so hat man dabei eine ursprüngliche Verwandtschaft vielleicht noch gefühlt, aber doch wohl überall auch das Bedürfnis, das starre und geschlossene Wesen der Göttin nach der elfenhaften Seite zu ergänzen (s. u. § 56). Wie fremd Athena vollends den eigentlichen chthonischen Ackergöttinnen gegenüber steht, ist gerade aus der athenischen Kultkontamination der Skirophorien und dem Fortbestehen der alten Buzygenpflügung und der eleusinischen Konkurrenzcaerimonie deutlich erkennbar. Ganz ähnlich scheint in Megara ein alter Dualismus des Kults vorzuliegen, in dem Athena und Demeter auf den beiden Akropolen der Stadt getrennt herrschen und zwar seit sehr früher Zeit. Nach den *μέγαρα* der Demeter hat die Stadt den Namen, während die Athena Aiantis die gleiche Bevölkerung voraussetzt, der in Salamis und Aigina die Aiakiden angehörten. Erst die Dorer scheinen dann, ebenso wie im Peloponnes, den Demeterdienst planmässig haben verfallen zu lassen, während sie den der Athena lebhaft aufgriffen.

53. Es scheint daher, dass auch diejenige Eigenschaft der Athena, welche ihr am meisten den Anschein einer Vegetationsgöttin giebt, ihre Fürsorge für die Olivenkultur, erst der Polias zukommt, dass vornehmlich in Attika erst durch politische Für-

sorge ein wichtigster Zweig der Landeskultur der Landesherrin unterstellt wurde. Wir kennen jetzt durch Aristoteles Ἀϑ. πολ. 60 Reste uralter Gesetzgebung aus der Zeit der Herrschaft des Areopags über die Pflege der μορίαι, der heiligen Ölbäume; dazu v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen I 238 ff. Vgl. auch die Verpachtungsbestimmungen über das Heiligtum des Kodros, Neleus und der Basile, CIA IV p. 66. Das Geschenk des Ölbaums begründet nach attischer Sage das Herrschaftsrecht der Göttin über die Landschaft; im heiligen Bezirk der Pandrosos wurde jene Olive gehegt und setzte nach dem Perserbrande neue Schossen an (Herodot. VIII 55), sie ist unsterblich und ist gewissermassen der Lebensbaum des Volkes, auf dessen Gliederung sich wohl noch die μορίαι in der Akademie beziehen. Wer einen Ölbaum fällte, erlitt ursprünglich den Tod (Aristot. a. a. O.), der Name μορία bezeichnet die Olive als Schicksalsbaum, wie sie auch in der merkwürdigen, von Theophrast (hist. plant. II 3, 3) erzählten Geschichte für Peisistratos' Sohn Thessalos schicksalverkündend erscheint (vgl. F. Rühl, Rh. Mus. XXVII 460, dazu Mannhardt, Wald- und Feldkulte 23 ff.). Im besonderen hat man wohl später bei den Skirophorien den Schutz der Ölbaumzucht besonders im Auge, da auf dem weissen Lehmboden, nach dem Fest und Göttin heissen, die Olive vornehmlich gedeiht. Das Fest, welches dem Monat den Namen gegeben hat, zeigt einen sehr altertümlichen Charakter. Noch der Demeterhymnus 23 kennt besondere Olivennymphen, die Ἐλαῖαι, welche der attischen Religion durchaus fremd sind; dagegen sind die attischen Ansprüche auf besonderes Alter und Heiligkeit der einheimischen Olive bereits durchgedrungen in der von Herodot V 82 erzählten Geschichte, wonach die Epidaurier attisches Olivenholz zur Verfertigung der Götterbilder der Damia und Auxesia auf Geheiss der Pythia von Athen beziehen und dadurch der Athena Polias kultpflichtig werden. Jedenfalls ist schon sehr früh in Athen die Olivenzucht durch staatliche Fürsorge gepflegt (staatliche Verpflichtung zur Olivenzucht auch auf Kreta in dem Ephebeneid von Dreros, Cauer, Del.[2] 121, in Verbindung mit der palästritischen Jugenderziehung) und unter den Schutz der Athena gestellt worden, wohl auch unabhängig von Athen an anderen Kultstätten, z. B. in Lindos; dennoch ist diese Verbindung als sekundär zu betrachten, da der Kult der Göttin viel weiter verbreitet und jedenfalls auch viel älter ist, als die

Einführung der Olivenkultur in Griechenland (obwohl der von Victor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere [5] 82 ff. gegebene Ansatz für die Einführung der Olive entschieden zu tief gegriffen ist; vgl. die 6. Aufl. herausgeg. von O. Schrader und A. Engler 117 ff.).

Seit dem Aufkommen der Bildschnitzerei und der Bevorzugung des Olivenholzes für bestimmte Götterbilder (Herodot. V 82) mögen sich dann noch allerhand Superstitionen mit dem Baume verbunden haben, die vielleicht schon in die Odyssee hineinspielen (vgl. § 3). Über die Heilkraft der Olive und ihre Bedeutung für Neugeborene vgl. Stephani, C. R. 1872, 72. Erst als Spenderin des Ölbaums mag Athena zur Hygieia oder Paionia (Paus. I 2, 5. 34, 3) geworden sein, und daher werden auch ihre Beziehungen zur Kinderpflege rühren, für die der Erichthoniosmythus vorbildlich ist. Ob die Verbindung der Athena mit den Heilgöttern in Epidauros und Tegea älter ist als das fünfte bis vierte Jahrhundert, in welchem diese ihren Eroberungs-
2001 zug begannen, ist unsicher. Die spartanische Optiletis hat ursprünglich gewiss nichts mit der Augenheilkunde zu thun, sondern ist nur eine Glaukopis. Auch in dieser Funktion nimmt Athena selbst nichts Chthonisches an; die Athena der Akademie ist zugleich Schützerin der Olivenzucht und des Handwerks; sie hat neben sich einen Altar des Zeus *καταιβάτης*, ist also die im Gewitter geborene *ὀβριμοπάτρη*.

IV. Die wichtigsten Verbindungen mit anderen Gottheiten.

54. Das geschlossene Bild, welches bereits das homerische Epos von der himmlischen Jungfrau giebt, erlebt wie die gesamte Heldensage im Athen des sechsten und fünften Jahrhunderts eine glänzende Wiederauferstehung und tritt in der Diadochenzeit einen neuen Siegeszug durch die hellenistische Welt an. In den wichtigsten Centren griechischen Lebens hat sie vom fünften Jahrhundert an prächtige Tempel erhalten mit Bildern, an denen die alten furchtbaren Attribute als gefälliger Schmuck erscheinen. Kult und Opfer empfängt sie als olympische Göttin neben ihrem Vater Zeus, an dessen Seite sie die Burgen der hellenistischen Städte zu beherrschen pflegt. Wo, wie in Athen, ältere Glaubens- und Kultformen unausrottbar am Boden hafteten, hatten die grossen Staatsfeste des sechsten Jahrhunderts von diesem andeutend einiges

aufgenommen und dadurch die alten Begehungen zur antiquarischen Kuriosität herabgesetzt, die Göttin selbst aus dem Kreise ihrer alten Genossen und Genossinnen mehr und mehr gelöst und zum selbstherrlichen Ideal eigenen Volkstums ausgestaltet. Die Kultverbindungen der Athena wären wohl imstande, uns sowohl über ihr ursprüngliches Wesen wie über den Gang ihrer Entwickelung vielfach aufzuklären, wenn nicht die grossen Umwälzungen des sechsten und fünften Jahrhunderts die Kulte derartig konzentriert und vereinfacht hätten, dass uns vom Wesen jener Gestalten meist nur in der Sage ein Niederschlag geblieben ist, dessen Deutung oft sehr unsicher ist. In vielen Fällen können wir nicht einmal sagen, ob die Kultverbindung ursprünglich und wesenhaft oder mehr aus den zufälligen örtlichen Verhältnissen hervorgegangen ist. Wir müssen uns hier auf das Allerwichtigste und Erkennbarste beschränken, da die Verarbeitung des landschaftlichen mythologischen Materials gegenwärtig noch kaum bis zur Stellung der wichtigsten methodologischen Vorfragen gediehen ist.

Die Verbindung Athenas mit Zeus, die durch die Geburtssage gegeben ist, ist natürlich die allerursprünglichste. Sie findet namentlich in hellenistischer Zeit einen relativ abstrakten Ausdruck in der Verehrung beider als Polieus und Polias, aber bekundet sich auch schon in alter Zeit mehrfach in gleichen Beinamen, wie z. B. in der spartanischen Rhetra (§ 36). Im Kultus kommt diese Verbindung aber nicht lebhaft zum Ausdruck. Auf der Burg von Athen tritt der Kultus des Zeus Polieus gegen den der Athena sehr zurück und ist zudem in der Hand anderer Geschlechter. Ebenso spielen im argivischen Athenakult eigentlich die einheimischen Heroen eine wichtigere Rolle als der Zeus Larisaios. Das rührt wohl daher, dass der Geburtsmythus sich aus zwei Faktoren zusammensetzt, welche für den lebendigen Glauben wenigstens der späteren Zeit eine untergeordnete Bedeutung besitzen, einmal aus einem Faktor meteorologisch-theogonischer Spekulation, welche nie und nirgends grosse Göttergestalten geschaffen hat, dann aus einer uralten, mit dem Steinkultus verbundenen Superstition, welche gegenstandslos wurde, sobald man Götterbilder aus Menschenhand zu verehren begann. Es ist daher falsch und aussichtslos, sämtliche Seiten der Athena unmittelbar aus dem meteorologischen Geburtsmythus deducieren zu wollen. Man kommt dabei nicht einmal zu einer greifbaren Vorstellung

2002

des angeblich Ursprünglichen. Der Blitz ist zugleich das Beil des Hephaistos, die Lanze der Athena oder gar ihr Blick, die Wetterwolke bald das Haupt des Zeus, bald die Aigis u. s. w. Und dann leitet man gar aus der Gewittergöttin Athena als Äthergöttin ab *a non lucendo*. Das Wesen der Athena hat sich viel eher trotz, als aus dem Geburtsmythus entwickelt. Von diesem blieb im Glauben nur die Vorstellung lebendig: Zeus hat einst unter Blitz und Donner eine gewaltige Tochter geboren. Wer nun diese Tochter war und wie sie gedacht wurde, das hing ganz wesentlich davon ab, wie man sich den Vater Zeus dachte. Wäre Zeus in den physisch-theogonischen Schranken eines Uranos oder Kronos stecken geblieben, so hätte auch Athena keine weitere Entwickelung gehabt, ihre Bilder hätten sich mit der Rolle zauberkräftiger Donnersteine begnügen müssen und wären bald in die Sphäre verachteter Superstition herabgesunken. Aber da Zeus bei Homer längst mehr ist als Himmelsgott, so zog er seine eingeborene Tochter mit zu sich hinauf, und aus dem Glauben: Athena ist die ähnlichste und liebste Tochter des Zeus, erklären sich alle charakteristischen Eigenschaften der Göttin unmittelbar. Dieser Zeus, der Vater der griechischen Adelsgeschlechter, ist nun aber so eine ideale und universale Potenz, dass er sich mit einem bescheidenen, gleichfalls mehr ideellen Kultus begnügt. Athena blieb namentlich als Trägerin der furchtbaren Attribute, welche ihre ikonische Verehrung erheischten, der sinnlichen Sphäre näher und ging so Verbindungen ein mit Gottheiten, welche zwar weniger mächtig als Zeus, aber doch in grösserer Nähe gefahrdrohend oder hilfsbereit gedacht wurden. Sehr merkwürdig ist in Koronea in Boiotien die Verbindung der Athena mit einem chthonisch gedachten Zeus, der auch als Hades gelten konnte (§ 6). Wahrscheinlich haben die Sühnecaerimonieen im Kulte der Iodama, welche zum olympischen Kulte nicht zu passen schienen, den ursprünglich der Athena ziemlich indifferent zugestellten Zeus in die chthonische Sphäre mit herabgezogen.

55. Viel enger als mit Zeus ist die Athena im Kult mit Poseidon verbunden, nicht nur auf der Burg von Athen, sondern von Nordgriechenland bis zum Peloponnes und bis Libyen herab. Wir müssen uns diese Vereinigung also in einer Zeit vollzogen denken, als die historisch bekannten Griechenstämme sich noch nicht herausgebildet hatten. Ob sie aber auf bestimmte Verhält-

nisse und Ereignisse zurückgeht oder auf irgend welcher ursprünglichen Wahlverwandtschaft der beiden Gottheiten beruht, muss dahingestellt bleiben. Ein Bindeglied zwischen beiden Gottheiten ist der himmlische Quell Trito, an dem Athena geboren wird, oder der ursprünglich wohl bei ihrer Geburt entsprang, und der als Gott in einer alten Erweiterung der hesiodischen Theogonie als Sohn des Poseidon und der Amphitrite erscheint, v. 931. Ein 2003 anderes aus dieser frühen Anschauungssphäre stammendes Bindeglied ist der beiden Gottheiten gemeinsame Beiname *ἵππιος-ἱππία*. In den sehr altertümlichen arkadischen Demetermythen ist Poseidon selbst Ross oder nimmt Rossgestalt an, mit der Medusa zeugt er das Flügelross Pegasos, das Perseus ans Licht bringt, Hesiod. theog. 278 ff., und das nach korinthischer, ursprünglich argivischer Sage Athena den Bellerophontes zähmen lehrt. Andere Sagen lassen den Poseidon Schöpfer des Rosses werden, indem er den Fels mit dem Dreizack spaltet, worauf es hervorspringt, oder mit seinem Samen befruchtet (Preller-Robert, Gr. Myth. 590). Wenn die Mythographen das Verhältnis des Poseidon und der Athena zum Rosse so zurechtlegen, dass Poseidon die Züchtung, Athena die Bändigung des Rosses gelehrt habe, so ist das später Rationalismus. Ursprünglich ist Athena jedenfalls einmal ebenso real *ἱππία* gewesen, wie Poseidon *ἵππιος*. Diese Reste alter theriomorphistischer Sagen sind später von den Hellenen nicht mehr verstanden und in verschiedener Weise gedeutet worden, wenn auch das Gefühl einer mythischen Bedeutung des Rosses lebendig blieb. Am längsten deutlich blieb das Ross als Bild für Quellen und Wogen (vgl. Löschcke, Boreas und Oreithyia), auch der Name Pegasos weist auf diese Auffassung (über Ross und Quell vgl. F. Marx, Interpretationum hexas, Index Rost. 1888/9, 7), und wenn Hesiod den Pegasos zum Blitzträger des Zeus macht, so ist das wahrscheinlich aus der Bellerophonsage erst abstrahiert, ohne dass in anderen Fällen die Gleichsetzung des Rosses mit einer Wetterwolke ausgeschlossen wäre (der Name des ersten thessalischen Rosses Skyphios, mit *σκάφος* verwandt, scheint auf die Schiffahrt zu gehen, die jedenfalls die jüngste Metapher sein würde). Man könnte sich nach diesen Analogieen Sagen denken, wonach Poseidon die Athena *Ἱππία* mit dem Dreizack aus dem Felsen geschlagen habe, oder auch eine Sage, in der Poseidon die Rolle des Hephaistos als Vater des Erichthonios in der jün-

geren attischen Sage oder sogar Athena die Rolle der arkadischen Demeter gespielt hätte. In allen diesen Fällen würde der Ursprung der Athena in verwandten Anschauungen liegen, wie in der kanonisch gewordenen Geburtssage, nur dass weniger auf das Gewitter selbst, als auf seine Folge, die Erschliessung des Wassersegens, geblickt worden und infolgedessen der Schauplatz auf die Erde beschränkt worden wäre (die von A. Kuhn aufgeworfene Frage, ob das ursprüngliche Reich des Poseidon das Luftmeer sei, wodurch er dann zu einem zweiten Zeus würde, können wir auf sich beruhen lassen; dass er in Griechenland weit mehr als Meeresgott ist, ist ja allgemein anerkannt). Athena wäre in diesem Fall ursprünglich der ross- oder menschengestaltige Geist des im Gewitter entspringenden Wassers, der Beiname Tritogeneia und der Tritonbach würden in einem solchen Mythus fast noch besser eine Stelle finden als in dem von der Zeusgeburt, dieser würde die Konkurrenz des poseidonischen Mythus wohl hauptsächlich infolge der praktischen Rücksicht auf den ältesten Palladienkult verdrängt haben. Man könnte weitergehen und den Doppelnamen durch Fusion der beiden verwandten Gestalten erklären. Aber all das sind vage Möglichkeiten, denen sich noch andere an die 2004 Seite stellen liessen. Soweit wir mit Sicherheit zurückgelangen können, ist der Mythus von der Zeusgeburt kanonisch, die Kultverbindung mit Poseidon als Erbe aus prähistorischer Zeit übernommen, ohne dass die darauf bezüglichen Sagen uns über die wahren Gründe aufklärten. Relativ spät sind alle Sagen, welche von einem Streit verschiedener Götter um ein Land berichten, bloss zur Begründung der faktisch bestehenden Kultverhältnisse ersonnen.

56. Über Athenas Verhältnis zu Hephaistos und den Schmiedegöttern vgl. § 15 und § 48. Dass die Sage von Hephaistos' missglückter Werbung ausserattischen Ursprungs oder von Athen unabhängig anderwärts verbreitet gewesen sei, folgt daraus noch nicht, dass Bathykles die Scene am amyklaeischen Thron darstellte, wenn anders der Perieget die Darstellung richtig gedeutet hat. A priori ist natürlich zuzugeben, dass so wenig für Athena wie für eine andere griechische Göttin die Jungfräulichkeit ein Postulat der ältesten Auffassung zu sein braucht. Man hat sie daher auch bei Athena für sekundär gehalten und hat aus der Erichthoniossage, der Funktion der Athena als Kurotrophos, der Athena Meter in Elis auf eine ursprünglich mütterliche Geltung

der Athena geschlossen. Material und Gründe finden sich am besten zusammen in O. Jahns Aufsatz Athena Kurotrophos-Erichthonios-Dionysos, Archäol. Aufs. 60 ff., einiges aber entschieden Verfehlte auch in dem Aufsatz Athena und Herakles, ebd. 83 ff. Am schnellsten lassen sich die Ammendienste, die Athena dem Iakchos leistet, erledigen, für die der Hauptzeuge Nonnos XLVIII 948 ff. ist, da sie offenbar eine späte Nachbildung ihres Verhältnisses zu Erichthonios sind. Aber auch die Erichthoniossage ist jedenfalls nicht uralt. Sie verträgt sich mit den Kultmalen und den Sagen des Erechtheions nicht, Erichthonios ist wahrscheinlich erst in peisistratischer Zeit und wahrscheinlich ohne dauernden Erfolg wenigstens im Kultus zum chthonischen Heros und Pflegling der Athena herabgedrückt worden. Die Sage hat dabei doch ein organisches Aussehen, weil sie nach der Analogie echter Sagen gebildet ist. Das schwerwiegendste Argument für den ursprünglich mütterlichen Charakter der Athena ist ihre Verbindung mit Heroinen, welche ihr wesensverwandt und dabei offenbar von Anfang an mütterlich gedacht sind. Hier ist in einigen Fällen lokale Zufälligkeit und später Ursprung der Verbindung ausgeschlossen. Wenn in Athen Athena mit Aglauros und Gorgo und Aglauros mit Ares, in Argos Athena mit Diomedes, Perseus und der Medusa, in Cypern Athena mit Diomedes und Aglauros verbunden ist, so liegen an keinem der drei Orte Entlehnungen vor, sondern alte selbständige Brechungen derselben Kultvereinigung, welche auch verwandte Sagen erzeugt haben. Dass Aglauros eine alte wesenhafte Göttin ist, geht aus der Stelle hervor, welche sie im attischen Ephebeneide einnimmt. Auch bei ihrem blutigen Kult im cyprischen Salamis sind die Epheben beteiligt, indem sie den zu opfernden Menschen dreimal um den Altar herumführen. Die Vermutung liegt nahe, dass das cyprische Menschenopfer eine Ablösung einer mit Martern verbundenen Weihe sämtlicher Epheben war, wie sie im Kult der Artemis Orthia in Sparta fortbestand, über welchen zu vergleichen ist O. Schade, Jünglingsweihen (Weimar. Jahrb. VI) 31 ff. In der athenischen Sage nun wird Aglauros von Ares Mutter der Alkippe, und Ares wegen *δίκαιος φόνος*, vollzogen am *φθορεύς* seiner Tochter, vom Areopag frei gesprochen. Diese Sage ist mithin alt und in ihr die Mutterschaft der Aglauros und ihr Verhältnis zu Ares wesentlich. Eine selbständige Parallelsage findet sich hierzu im achaeischen Kulte zu Tritaia, wo die Athena-

2005

priesterin Tritaia dem Ares den Melanippos gebar, welcher als Gründer des Ortes verehrt wurde (§ 34). In Tegea erhält Sterope durch Athena die Locke der Gorgo (§ 31), deren Schwester Aerope in Pallantion Geliebte des Ares ist (Paus. VIII 44, 7), während in Olympia Ares und Sterope selbst Eltern des Oinomaos sind (Hygin. P. A. II 21. Schol. Il. XVIII 486) und Athena Ἱππία neben Ares Hippios verehrt wird (§ 35). Verwandte Gestalten mit verwandten Sagenzügen liessen sich leicht noch ins Unendliche häufen. Die allgemeinen Gesetze dieser Erscheinungen können aber nur im allergrössten Zusammenhange und mit sorgfältigster Unterscheidung des Kultlichen und Mythischen untersucht werden. Wo die kultliche Grundlage verloren gegangen ist, hat die Mythenbildung eine derartig assimilierende Kraft, dass die ursprünglichen Formen und Zusammenhänge meist nicht mehr kenntlich sein werden. Auch wirkliche Kultmythen sind in der Motivierung der Kultthatsachen selten zuverlässig, namentlich wenn ein erheblicher Umschwung in der Auffassung des göttlichen Wesens stattgefunden hat. Vorläufig ist den herrschenden Theorieen gegenüber noch die grösste Reserve geboten, da sie meist, für bestimmte Fälle von richtigen Beobachtungen ausgehend, zu früh verallgemeinern. Die sogenannte Hypostasentheorie trifft wohl für die wenigsten Fälle zu. Sie erkennt in den mit einer Gottheit kultlich verbundenen heroischen Gestalten verselbständigte Seiten oder Eigenschaften der Gottheit; dieser Theorie ist Athena Aglauros oder Pandrosos ursprünglicher als die selbständige Aglauros oder Pandrosos, in dem gewählten Beispiel sicher mit Unrecht. Häufig würde der Grund zur Loslösung dieser heroischen Gestalten gewesen sein, die Göttin von Eigenschaften zu entlasten, die sich mit kultivierten Vorstellungen von ihrem Wesen nicht mehr vertrugen, wie in unserem Fall die Mütterlichkeit mit dem der Athena.

Es hiesse aber die selbständige Bedeutung einer Göttin, wie z. B. Auge vollständig verkennen, wenn man sie als einen Ableger einer verschollenen mütterlichen Athena auffassen wollte. Sie wird knieend in der Stellung einer Kreissenden dargestellt und hat ihren eigenen Mythenkreis, der von der Athenareligion weit abliegt. Hier ist die primäre Thatsache nur die Nachbarschaft im Kult. Auge wird zur Priesterin der Athena und Tochter des Aleos gemacht, nur um die schwere Bestrafung ihres un-

freiwilligen Fehltritts besser zu motivieren, wohl auch um die Thatsache zu begründen, dass unerwachsene Mädchen den Kult der Athena versahen. Am ersten dürfte die Hypostasentheorie noch berechtigt sein, wo es galt, Kultgebräuche zu motivieren, die zu dem späteren Gesamtbild einer Gottheit nicht mehr recht stimmten. Möglicherweise ist im boiotischen Kult von Koronea die Heroine Iodama eine solche Hypostase. Die Sühnegebräuche, 2006 welche ursprünglich im Kult der Athena allgemein waren, scheinen durch eine unfreiwillige Tötung motiviert werden zu müssen, für die man die Schwester der Athena Iodama erfand. Aber da jeder Kult einen lebenden Empfänger voraussetzte, betonte man geflissentlich, dass Iodama doch eigentlich lebe. Eine solche einfache Kultsage würde dann die Sagen von der Pallas und der Gorgo beeinflusst haben, aber nicht um Kultgemeinschaft zu motivieren, sondern um bestimmte Eigenschaften der Palladien zu erklären, die nicht von Athena selbst, wie man sie sich später dachte, ausgehen zu können schienen. Der Pallas oder dem geschundenen Vater Pallas kommt gar kein selbständiger mythischer Wert zu. Gorgo hat demselben Bedürfnis genügt, das jene Gestalten geschaffen hat; aber sie verdankt ihm nicht ihre Existenz. Sicherlich ist die *μέδουσα* ursprünglich eine Naturgöttin, die erst durch das Aufkommen der Olympier ausschliesslich in die gespenstige Sphäre herabgedrückt wurde. *Γοργώ*, die furchtbar blickende, ist sie ursprünglich vielleicht ganz allgemein, etwa wie Hekate *Βριμώ*. Es liegen keine Anzeichen vor, dass man bei ihr den finsteren Charakter auf bestimmte Perioden zu beschränken und durch bestimmte Ereignisse zu motivieren versucht hätte, wie bei der verwandten Demeter Melaina durch die Überwältigung durch Poseidon oder in der ähnlichen Sage des kithaironischen Herakultes. Zur besiegten Rivalin der Athena wird sie hauptsächlich dadurch, dass ihr Kopf frühzeitig apotropäisch verwendet wurde und so auch zum Mittelpunkt der Aigis ward, teils wohl auch, weil sie als Mutter des poseidonischen Wunderrosses, der *Ἱππία* verwandt schien. Die sehr zweifelhafte Gewitterqualität der Gorgo hat mit ihrer Verbindung mit Athena am allerwenigsten zu thun.

Dass Gorgo als eine von drei Schwestern erscheint, ist sekundär; die zwei Schwestern sind ursprünglich wohl nur ihre Erinyen, welche erst aus ihrem Blute entstehen. Ebenso ist

jedenfalls Aglauros ursprünglich eine einzeln stehende mächtige Göttin, und nur ihre Verbindung mit Ares ist alt und in der militärischen Jugenderziehung begründet. Für Ares tritt in diesem Kult wie öfters Diomedes ein. Der Sprung der Aglauros vom Fels ist gewiss ursprünglich für blutige Opfergebräuche vorbildlich gewesen; seine Motivierung durch die Erichthoniossage ist ganz unursprünglich und ebenso ihre Verbindung mit Pandrosos und Herse, welche in den kultlichen Funktionen der Eteobutaden und der Arrhephoren ihre Wurzel haben. Aglauros gehört jedenfalls einer sehr alten Religionsschicht an. Dass der Kult der Athena den der Aglauros zum Teil ganz verdrängte, wie in Argos, teils in den Hintergrund drängte, erklärt sich daraus, dass der wirksamere ikonische Palladienkult denselben Bedürfnissen genügte wie der Aglauroskult. In Argos ist es offenbar ein uralter Kompromiss, wenn die Nachkommen des Diomedes den Kult der Athena zu besorgen haben, der sich lange vor dem epischen Zeitalter bereits vollzogen hatte.

An einem anderen Punkt, in Alalkomenai, erscheint Athena in enger Verbindung mit einem wirklichen Dreiverein nymphenartiger Göttinnen, den Praxidiken (§ 7). Wenn nun eine der
2007 Praxidiken Alalkomeneia heisst, so könnte man leicht in Versuchung kommen, zu vermuten, Athena sei aus einem solchen Nymphenverein erst abgelöst und individueller gestaltet worden. Wahrscheinlich sind aber die Individualnamen der Praxidikai erst jung; die verlockende Parallele der attischen Thauschwestern bewährt sich nicht, viel richtiger würde man die Semnai vom Areopag mit den Praxidikai vergleichen. Die Hut des Eides haben die Praxidikai jedenfalls stets gehabt, denn zu dieser Ceremonie braucht man chthonische Gottheiten; man mag aber diese sakrale Funktion irgendwie mit dem Dienst der Athena, mit welchem vielleicht auch Gerichtsbarkeit verbunden war, in Zusammenhang gebracht haben, und so ist diese Verbindung eine wesentlich lokale, wie ja die Praxidiken in Lakonien auch in anderer Verbindung auftreten (§ 7). Möglicherweise hat Athena mehrfach solche altertümlichen Nymphenvereine verdrängt, z. B. da, wo sie drei Tempel dicht bei einander hatte, wie auf der Burg von Megara. Der Name *τριτογένεια* lässt sich natürlich nicht für ein Herauswachsen der Göttin aus einem ursprünglichen Dreiverein verwenden. Die Singularität ihrer Epiphanie, wie sie im

Geburtsmythus sich niedergeschlagen hat und an welche auch noch jenes Beiwort erinnert, spricht vielmehr für ursprüngliche Einzelexistenz.

V. Begriff und Name.

57. Es ist nach dem vorstehenden wohl klar, dass Begriff und Wesen der Athena sich nicht in wenig Worte fassen lässt. Wie ihr Vater Zeus hat sie in prähistorischer Zeit die Züge ihrer Verehrer, des achaeischen Ritterstandes, angenommen, und ihre verschiedenen Funktionen erklären sich weniger aus irgend einer längst nicht mehr empfundenen Naturbedeutung als daraus, dass sie das ähnlichste und liebste Kind des himmlichen Vaters ist. In hervorragendem Grade olympisch ist Zeus und seine mutterlose Tochter stets geblieben. Da man aber den himmlischen Schlachtengott vornehmlich auch im Gewitter sich offenbarend dachte, so knüpfte sich an den Fall vermeintlicher Donnersteine ein abergläubisch-ikonischer Kult der Pallas Athena, welcher sogar im bilderfeindlichen homerischen Epos seine Spur zurückgelassen hat. Dieser Kult hatte mannigfache Sühngebräuche zur Folge, welche dem eigentlich olympischen Kulte fremd, darum aber noch nicht chthonisch sind. Immerhin mögen sie die kultliche und mythische Verbindung der Athena mit mancherlei chthonischen Wesen begünstigt haben. In ihrem eigenen Kult werden sie im Laufe der Zeit möglichst entfernt oder zu symbolischer Andeutung herabgedrückt. Die Stadtherrin Athens im fünften Jahrhundert zeigt wieder die homerischen Züge, und diese hat sie wohl für den gläubigen Verehrer allezeit behalten. Die antiken und modernen moralistischen Allegorieen, welche mit Antisthenes beginnen, sowie die rein meteorischen Deutungsversuche, die Aristoteles inauguriert, gehören nicht in die Mythologie, sondern in die Geschichte der Theologie.

58. Der Name der Göttin ist wie die meisten alten Götternamen dunkel; die vorgeschlagenen Etymologieen sind teils unmöglich, teils nicht überzeugend. Zwar der Beiname *Παλλάς* wird mit Wahrscheinlichkeit mit *παλλακή* und neugriechisch *παλικάρης* in Verbindung gebracht, so dass er die Göttin als kräftiges Mädchen bezeichnen würde. So nach Eustathios bereits Rückert 6. Die seit dem Altertum oft wiederholte Ableitung von *πάλλω* ist unwahrscheinlich. Vom Namen *Ἀθήνη* dürften diejenigen Ableitungen 2008

am wenigsten Glauben verdienen, welche direkt auf indische, zum Teil erst postulierte Wurzeln zurückgehen. So namentlich die Benfeys (Gött. gel. Nachr. 1868), welcher durch einen komplizierten Prozess eine Wasserbedeutung zu erreichen strebt. Roschers Ableitung (Nektar und Ambrosia 105) von Wurzel *vadh* = schlagen, stossen scheitert schon daran, dass Ἀθήνη im Anlaut kein Ϝ verloren hat. Die Ableitung von ἄνθος, Ἀθήνη = Ἀνθήνη (Lobeck, Rhem. 300. Curtius, Grundzüge[5] 251) hat sachlich nichts für sich. Burys Ableitung (Bezzenb. Beitr. VII 340) von μϑ (μεδ in μέσσος) ist abenteuerlich. Auch Johannes Baunacks Versuch (Studia Nicolaitana 26—29), Ἀττική Ἀττίς Ἀτϑίς Ἀϑῆναι unter einen Hut zu bringen und von einer Wasserwurzel ἀσσ- abzuleiten, hat wenig für und viel gegen sich. Baunack scheint auch die Phyle Ἀτταλίς hierher zu ziehen und für ein autochthones Gewächs des attischen Bodens zu halten! Viel ansprechender als diese Versuche wäre die alte, wie es scheint verschollene Vermutung Rückerts 7 (danach Gerhard, Mythol. I 225), Ἀϑήνη sei = τιϑήνη, verwandt mit ϑάω, ϑηλύς etc., wenn die Sprachwissenschaft ein im Grunde bedeutungsloses α intensivum anerkennte. Wenn diese Etymologie richtig wäre, so würde sie allerdings für die ursprüngliche Nymphennatur der Athena sprechen, wohl auch für ihren mütterlichen Charakter. Einen Umstand darf man bei der Aufstellung einer Etymologie nicht aus dem Auge verlieren, nämlich den, dass Athena selbst, sowie verschiedene ihrer Beinamen identisch sind mit den Stätten ihres Kultes, nicht adjektivisch von ihnen abgeleitet. Über die Beinamen, soweit sie noch nicht besprochen wurden, vgl. Bruchmanns Epithetha deorum (für die Poesie), über die Quellenverzweigung Wentzels Ἐπικλήσεις.

V. Athena in der Kunst.

A. Älteste Idole.

59. Der älteste Steinkult, welchen der Athenadienst voraussetzt (§ 26. 46), wurde früh durch den des bewaffneten Xoanon ersetzt, wobei teils das Bedürfnis massgebend war, die fürchterlichen Attribute deutlich auszuprägen, teils wohl auch die unter dem Schutze der Göttin mächtig aufgeblühte Ölkultur mitwirkte und die Sitte, mit hölzernen Schnitzbildern allerhand Zauber zu

treiben. Das Attribut der Aigis wird erst allmählich fixiert, bei den ältesten Palladien war es wohl mit dem Schilde identisch; noch auf einem attischen Teller des sechsten Jahrhunderts trägt Athena einen grossen schlangenumsäumten Schild als Aigis (Ἐφημ. ἀρχ. 1886 πιν. 8), wie auf einer ionischen Vase Zeus im Gigantenkampf (§ 2). Die altertümliche Auffassung der Aigis als Ziegenfell, in das die Göttin ganz eingehüllt ist, findet sich noch einmal auf einer ionischen Vase (Gerhard, A. V. II 127).[1]) Die herrschende Auffassung aber wurde die des λαισήϊον, des statt des Schildes vorgestreckten Tierfelles, das schuppig wie eine Schlangenhaut gebildet und auch unnaturalistisch bunt bemalt zu werden pflegt und von Schlangen umsäumt ist. In Darstellungen des Gigantenkampfes wird der ursprüngliche Sinn der Waffe noch lange bewahrt, während sie daneben an der ruhigen Gestalt der Athena frühzeitig zum Schmuck wird, der immer mehr an Ausdehnung einbüsst und schliesslich zum zierlichen Halskragen oder zur Schärpe zusammenschrumpft. Dass das Kultbild der Athena πολιάς zu Athen ein stehendes Palladion war, hat O. Jahn, De antiquissimis Minervae simulacris Atticis, Bonn 1866, erwiesen, und da auch das troische Palladion auf allen Kunstdarstellungen so erscheint, werden wir uns die ältesten Poliasbilder durchweg so zu denken haben, da jedenfalls auch der Eindruck der geschwungenen Waffen für die ἐρυσίπτολις integrierend war. Diese ältesten Xoana bestanden aus einem einfachen Stamm, an welchen die bewaffneten Arme und das behelmte Haupt, in dem man wohl früh die funkelnden Augen hervorhob, angefügt waren. Ein etwas archaisierendes Beispiel aus dem fünften Jahrhundert giebt der Bologneser Krater mit Iliu Persis, Mon. d. Inst. XI 15. Als dann die daidalidischen Bildschnitzer gelehrt hatten, die Beine zu trennen, wurde auch die Polias weit ausschreitend dargestellt. Wahrscheinlich war die athenische Kultstatue nicht älter als dies Stadium der Kunst (siebentes Jahrhundert). Die panathenaeischen Amphoren zeigen sämtlich Athena in der Schrittstellung zum Stosse ausholend (Mon. d. Inst. I 21. 22. X 47—48 n). Den bunten Peplos der älteren Zeit kann eine Scherbe von der Akropolis mit Kassandraraub veranschaulichen (Ἐφημ. ἀρχ. 1885 πιν. 5; [vgl. 1886, 131 ff.]). 2009

---

1) [Vgl. zu S. 93).]

Auch bei der bekannten archaistischen Athena in Dresden (Becker, Augusteum I 9) ist der panathenaeische Peplos gemeint. Als Promachos mit geschwungener Lanze hinter einem Altar, auf dem eine Krähe sitzt, ein Ziegenopfer empfangend, ist Athena auch auf einem altboiotischen Teller aus Tanagra dargestellt, Journal Hell. Stud. I Taf. 7.

B. Sechstes Jahrhundert bis zu den Perserkriegen.

60. Der sitzende Typus für Kultstatuen der Athena ist erst im sechsten Jahrhundert ausgebildet worden, indem zugleich in den friedlichen Attributen der Charakter der gütigen Landesherrin mehr hervortrat. Für Erythrai fertigte nach Paus. VII 5, 9 Endoios ein thronendes Bild der Polias mit einem Polos gekrönt, eine Spindel in jeder Hand. Der Name des Künstlers, von dem wir Inschriften haben, führt in die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts, und wir sind nicht genötigt, die anderen alten Sitzbilder, welche Strabon XIII 601 aufführt (Phokaia, Chios, Massalia), für wesentlich älter zu halten. Nach Paus. I 26, 4 machte Endoios, der Daidalide, ein Sitzbild, das vor dem Tempel der Polias auf der Burg von Athen geweiht war. Dass es in der That in peisistratischer Zeit eine sitzende Kultstatue der Athena auf der Burg gab, zeigte die schwarzfigurige Hydria bei Gerhard A. V. IV 242 (Jahn, a. a. O. Taf. I 1), auf welcher der Göttin, welche reich ionisch gekleidet ist und Helm und Schale in den Händen hält, ein Kuhopfer gebracht wird. Vor ihr befindet sich ein Altar mit einer Andeutung dorischer Architektur. Dafs die Vase mit dem Kultbild der Athena Nike zusammenhängen könne, wird jetzt niemand mehr im Ernst behaupten. Es ist ein Kultbild peisistratischer Zeit, das an den Panathenaeen seine Ehren mit dem alten Xoanon teilen mochte. Es hat denn auch Votivstatuen in ähnlicher Haltung hervorgerufen. Eine davon mit bereits freier Fussstellung ist abgebildet Le Bas, Mon. fig. pl. 2, 1 und bei Jahn, a. a. O. Tafel I 2. 3. Jahn war ohne hinreichenden Grund geneigt, diese Statue dem Endoios zuzuschreiben. Doch könnte sie recht wohl von dem Kultbilde des Endoios abhängen. Indem man später *Δαιδαλίδης* patronymisch fasste, statt als Bezeichnung der Schule, ergab sich in Athen wie in Ionien die ungebührliche Hinaufdatierung der entsprechenden Athenabilder. Über das Sitzbild der Athena in der Ilias VII vgl. § 4.

2010

Zahlreiche Terrakotten, welche die Göttin friedlich thronend und oft nur durch Aigis und Gorgoneion als Athena charakterisiert zeigen (z. B. Stackelberg, Gräber d. Hell. Taf. 57), sind nicht älter als das sechste Jahrhundert und typengeschichtlich von geringem Wert, da der Typus für eine ganze Reihe von Göttinnen geschaffen und die Attribute der Athena erst nachträglich äusserlich hinzugefügt sind.

61. Die Ausbildung, welche der Typus der Kore im sechsten Jahrhundert auf den Inseln erfuhr, kommt auch den Darstellungen der Athena zu gut, namentlich hinsichtlich der reichen Gliederung der Gewandung, welche jetzt häufig die aus dorischen und ionischen Elementen gemischte der chiotischen Schule ist, seltener eine rein ionische, welche sich mit den kriegerischen Attributen schlecht vereinigen lässt. Als sorgfältiges Muster dieses Stils kann die Athena aus den aiginetischen Giebeln dienen. Sie trägt über dem ionischen Ärmelchiton den ionisierenden Peplos, welcher die linke Brust frei lässt und am rechten Arm in zwei sorgfältig gefalteten Schwalbenschwänzen herabhängt. Darüber die grosse Kragenaigis; der linke Fuss ist beiseite gestellt und im Knie etwas gebogen. Die feierliche Ruhe dieser Athena gemahnt noch an alte Kultbilder, doch ist die Lanze nicht geschwungen, sondern wird gemäss der Rolle, die die Göttin spielt, wie die Rute eines Kampfrichters schräg vor der Brust gehalten. Auffällig ähnlich der aiginetischen Athena sind die Darstellungen der Göttin auf den Gefässen des Vasenmalers Duris, besonders schön auf der unsignierten Schale Mon. d. Inst. II 35 (bei Iason im Schlunde des Drachen). Von der hervorragendsten monumentalen Darstellung der Göttin in Athen aus dem sechsten Jahrhundert war früher nur der Kopf bekannt. Es gelang Studniczka, ihn mit Fragmenten des gehobenen aigisbewehrten linken Armes zusammenzusetzen und Bruchstücke anderer Statuen hinzuzufügen, aus denen hervorgeht, dass diese Athena den Mittelpunkt einer Gigantomachie bildete, welche ein Giebelfeld des alten Poliastempels zierte (Athen. Mitt. XI 185 ff.).[1]) Verwandt ist die Darstellung der Kämpfenden auf einem archaischen Relief bei Schöne, Gr. Reliefs nr. 84 und auf einer nicht signierten Gigantomachieschale des Brygos Berlin nr. 2293. Gerhard, Trinkschalen VIII. X. XI.

---

1) [Dazu kommen jetzt noch die Forschungen von Hans Schrader in den Athen. Mitt. 1897.]

Auch der Kopf der ältesten attischen Münzen erinnert mit seinen grossen etwas vorquellenden Augen und den fleischigen Formen an den des Giebels, dessen Meister und seine Herkunft noch unbekannt ist. Den äussersten ionischen Zopfstil repräsentiert ein Weihrelief von der Akropolis, auf welchem die sitzende Athena eine Familie empfängt, welche ein Mutterschwein dar-
2011 bringt (Ἐφημ. ἀρχ. 1886 πιν. 9); nicht viel weniger affektiert ist die schreitende mit einer grossen Aigis geschmückte Athena, ebd. 1887 πιν. 4, aus einer dünnen Bronzeplatte beiderseitig im Profil ausgeprägt. Einige Bronzen der Promachos ebd. 1887 πιν. 7 und 8, 3 zeigen teils ionischen, teils aiginetischen Einfluss.

62. In der Kleinkunst sind in diesem Zeitraum die Darstellungen der Athena zahllos. Sie erscheint namentlich als Helferin einzelner Helden teils lebhaft voranschreitend, teils idolähnlich steif dabei stehend. Letztere Haltung ist auf den chalkidischen Vasen die Regel. Charakteristisch ist hier die geringe Bewaffnung. Ganz unbewaffnet erscheint sie bei dem Geryoneuskampfe des Herakles, Gerhard, A. V. IV 323. Wenn sie auf chalkidischen Vasen die Aigis trägt, so ist diese stets durch besonders grosse Schlangen ausgezeichnet, Gerhard, A. V. II 105. 106. Mon. d. Inst. I 51. Unbewaffnet ist Athena auch auf der altertümlichen Selinunter Perseusmetope. Auch auf dem Korinther Pinax, auf dem Athena dem Diomedes die Rosse hält, Ant. Denkm. I Taf. 7, 15, ist die Lanze ihre einzige Waffe; bekleidet ist sie mit dem einfachen dorischen Peplos. Die zahlreichen attischen Darstellungen des Parisurteils bieten wenig Interesse (Proben bei Gerhard, A. V. III 171—176), barock ionisch ist das Parisurteil ebd. 170 (der Helmbusch ist nur fortgelassen). Auf dem Parisurteil Journal of Hell. Stud. VII pl. 70 ist Athena in nichts von den anderen Göttinnen unterschieden. Über Athena in der Gigantomachie vgl. M. Mayer, Giganten und Titanen.

Der Mythus von Athenas Geburt ist auf schwarzfigurigen Vasen in naiver Deutlichkeit so dargestellt, dass sie in zwerghafter Bildung vollständig bewaffnet aus dem Haupte des ruhig dasitzenden Zeus hervorstürmt. Aus der Paläographie der Beischriften der schwarzfigurigen attischen Vase, Mon. d. IX 55, hat man auf korinthische Herkunft des Typus schliessen wollen, und in der That sind für den Peloponnes altertümliche Darstellungen der Athenageburt mehrfach bezeugt, vgl. R. Schneider, Geburt der Athena, Wien

1880. Neu hinzugekommen ist ein Bruchstück eines altertümlichen Pinax von der Akropolis, Ἐφημ. ἀρχ. 1886 πίν. 8. Erwähnung verdient noch als Reminiscenz an die sitzenden Kultstatuen die Athena in der Götterversammlung auf der Schale des Euxitheos und Oltos mit dem Helm in der Hand und grosser Aigis. Der streng rotfigurige Stil der Vasenmalerei mag zum Teil noch etwas unter die Perserkriege herabreichen, ist aber von dem Aufschwung und den Idealen der folgenden Epoche im wesentlichen unberührt. Hier findet sich Athena namentlich auf einigen Vasen im Stile des Brygos in einigen hübschen genrehaften Motiven; so als Ergane der Verfertigung eines Rosses beiwohnend, Gerhard, A. V. III 229. 230; ebd. IV 241 einen siegreichen Epheben, der auf der anderen Seite dargestellt ist, in ihre Schreibtafel notierend (nicht etwa als Erfinderin des Schreibens!), ebd. IV 245 einer greisen Priesterin einen Ölzweig bringend. Sie trägt hier über der bauschigen ionischen Tracht die Aigis. Die beiden letztgenannten Gefässe sind wohl eine Art Preisgefässe, wenn auch privater Stiftung.

C. Von den Perserkriegen bis zur Restauration.

63. Auf den Metopen des grossen Zeustempels zu Olympia erscheint Athena mehrfach als Helferin des Herakles. Die Art, wie sie ihm beisteht, hat oft etwas Treuherzig-Bäuerisches, sie ist mehr die teilnehmende Schwester als die mächtige Göttin oder gute Fee. Die überaus einfache dorische Tracht geht auf ältere peloponnesische Tradition zurück (vgl. die Bronze der Athena aus Grossgriechenland, Gaz. arch. 1881 pl. 7, zu der Tracht überhaupt Furtwängler, Meisterwerke 37 f.), die Bewaffnung ist ungleichmässig und tritt oft ganz zurück. Auf der Atlasmetope erkannte Robert, dass die sogenannte Hesperide, welche Herakles den Himmel stützen hilft, ursprünglich den gesenkten Arm gegen einen Speer gelehnt hatte, also gleichfalls als Athena zu fassen ist. 2012

Den Anlass zur monumentalen Ausgestaltung des Athenatypus gab der gewaltige Aufschwung des athenischen Staates nach den Perserkriegen, welcher zur gleichen Zeit, als die politische Macht und das von allen Seiten befruchtete künstlerische Vermögen auf dem Höhepunkt stand, die von den Barbaren zerstörten Tempel neu zu errichten und auszuschmücken hatte. In

allem Wesentlichen wurde in wenig Jahrzehnten Charakter und Gestalt der Göttin für alle Folgezeit fest ausgeprägt. Zunächst diente in kimonischer Zeit die Wandmalerei der grossen Thasier, denen sich die Attiker bald anschlossen, der Verherrlichung der Persersiege. Hier hielt man aber mit richtigem Takt aus den grossen Schlachtenbildern der letzten Vergangenheit, abgesehen von der Marathonschlacht, auf welcher die Landesgötter schützend auftraten (vgl. jedoch Robert, Die Marathonschlacht in der Poikile, 1895, 35 ff., welcher eine weitere Beteiligung der Götter annimmt), die sichtbar mitwirkenden Götter fern, und auch die Iliupersis in Delphi enthielt sich ihrer. Wo indes diese Malerei auf Stoffe der wirklichen Heroenzeit zurückgriff, wird sie die Götter nach dem Volksglauben auch leiblich gegenwärtig geschildert haben; doch wird die Vorliebe jener Kunst für ruhige Situationsbilder weit eher die Ausprägung genrehafter Motive, wie an den olympischen Metopen, als monumentaler Ideale begünstigt haben. Zur Veranschaulichung der Kunst Polygnots und Mikons mag etwa die Athena dienen auf dem bekannten Orvietaner Argonautenkrater, Mon. d. Inst. XI 38. 39; die prachtvolle Darstellung der Göttin auf der kyprischen Oidipusvase, Journ. of Hell. Stud. VIII pl. 81, und die ähnliche auf der Theseusschale des Aison, Ant. Denkm. II 1, ist vielleicht bereits von plastischen Vorbildern grossen Stils beeinflusst; dagegen wurzelt in der Malerei des fünften Jahrhunderts eine Darstellung, wie sie die Vase Ἐφημ. ἀρχ. 1886 πίν. 1 bietet: Athena als Schiedsrichterin zwischen Apollon und Marsyas. Mehrere Athenadarstellungen der Bologneser Kratere haben in demselben Kreis ihre Vorbilder. Zeitlich und stilistisch gehört auch das polychrome Pinaxfragment hierher, welches laut den Resten der Beischriften die Liebesverfolgung des Hephaistos vorstellte (Berlin 2759. Benndorf, Gr. u. Sicil. V.-B. IV 2. Wiener Vorl.-Bl. Ser. III 2, 3). Die schönen Darstellungen von der Aufnahme des Erichthonios aus den Händen der Ge reichen zum Teil noch in die nächste Epoche hinein. Vgl. Mon. d. Inst. I 10. X 39.

64. In ganz anderer Weise als die Malerei drängte die Plastik 2013 auf monumentale Ausprägung der Gestalt der Göttin mit Abstreifung alles Irdischen und Zufälligen; galt es doch Tempel auszuschmücken, wie sie bisher nicht existiert hatten, und weithin sichtbare Symbole der meerbeherrschenden Macht Athens zu schaffen (wahrscheinlich vermittelnd zwischen dieser und der vorigen

Epoche, mehr noch letzterer angehörig, stand die Kunst des Myron: von seiner Athena wissen wir leider gar nichts; doch ist die Vermutung nicht unwahrscheinlich, dass noch die Mittelgruppe des Westgiebels des Parthenons an seine Gruppe von Athena und Marsyas etwas erinnert). Eine der altertümlichsten Statuen, die unter dem Eindruck jener grossen Ereignisse geschaffen sind, ist die in Villa Albani befindliche, welche statt des Helms noch eine richtige *κυνέη*, eine Kappe aus Hundsfell, trägt, Brunn-Bruckmann 226. Furtwängler, Meisterwerke 112. Den linken Fuss hat sie zurückgesetzt, in der rechten Hand hob sie wohl den Speer, um das Zeichen zum Vormarsch zu geben. Sie trägt einen stoffreichen ionischen Chiton, darüber in männlichem Wurfe die Diplois über der rechten Schulter und die Aigis. Gesichtstypus (der Kopf ist besonders gearbeitet, aber zugehörig) und Form der Aigis zeigen noch keine Verwandtschaft mit dem seit der Parthenos des Pheidias klassischen Typus. Das Original unserer Statue muss berühmt gewesen sein, da die Gewandung noch in späterer Zeit Einfluss geübt hat. Da Athena Il. V 845 zum Kampfe mit Ares sich die Hadeskappe aufsetzt und diese in der Kunst sonst als Hundskopf erscheint, glaubt Furtwängler, Meisterwerke 114, 1 den Typus aus einem Kulte herleiten zu müssen, in dem Athena mit Hades verbunden war, d. h. dem Kulte der Athena Itonia in Koroneia, welche laut CIA I 210 im fünften Jahrhundert auch ihren Schatz hatte; auf ein dazu gehöriges Bild könne die albanische Statue zurückgehen. Stilistisch ist Furtwängler geneigt, den Typus dem Kalamis zuzuteilen, ohne jeden Rückhalt in der Überlieferung. Wenn man einmal kombinieren will, so scheint es mir bei dem ausgesprochen kriegerischen Charakter der albanischen Statue naheliegend, ihr Vorbild in der nach der Schlacht von Plataiai dort errichteten Athena Areia zu erblicken, welche nach Pausanias IX 4, 1 ein Jugendwerk des Pheidias war, eine Nachricht, die Furtwängler, a. a. O. 57 verwirft, weil er vor der Mitte des Jahrhunderts Werke des Pheidias nicht anerkennt.

In der Tracht der albanischen Statue nächst verwandt sind zwei untereinander sehr ähnliche Athenastatuen, die Hopesche (Specimens of ancient sculpture I 25. II 9. Furtwängler, Meisterwerke 109 und Taf. IV) und die Farnesische Athena in Neapel (Furtwängler, a. a. O. 104. 105). Die Göttin stützte sich mit der erhobenen Linken auf die Lanze und hielt in der ge-

senkten Rechten wahrscheinlich eine Schale. Beide sind in verschiedenen Repliken nachweisbar, welche nach Furtwänglers Meinung ausreichen, zwei verschiedene Originale anzunehmen. Das der Hopeschen Athena sei ein Werk des Pheidias aus der nächsten Zeit nach der Parthenos, das der Athena Farnese die vergröbernde Nachahmung eines Schülers. Indes ist für eine Nachahmung des fünften bis vierten Jahrhunderts denn doch die Übereinstimmung in zahlreichen unwesentlichen Kleinigkeiten zu 2014 gross. Man wird nur von einer antiken Kopie sprechen können, welche allerdings bewusst umgestaltete und wieder eine besondere Reihe von Kopieen hervorrief. Eine in der Auffassung vergröbernde und im Detail so wenig selbständige Wiederholung mit Furtwängler, a. a. O. 118 dem Alkamenes zuzuschreiben, ist nicht rätlich. Beide Statuen gehen gewiss auf ein Original der Pheidiasschen Periode zurück. Dieses hatte am Aigisrand ein Geschlinge aus vollständigen Schlangen wie die Parthenos, ausserdem einen bewegteren Stand und ein ovaleres Antlitz als diese, war also wohl jünger, obwohl es in der Gewandung auf die albanische Statue zurückgreift.

65. Den sicheren Boden Pheidiasscher Kunstübung betreten wir zuerst mit der Dresdener Statue, deren früheren Zustand Becker, Augusteum I Taf. XIV zeigt. Die grosse Verwandtschaft dieser Statue mit der Parthenos war schon längst aufgefallen, und Puchstein, Arch. Jahrb. V 93 ff. hatte schon vermutungsweise in der Lemnia das Original erkannt; doch hielt man den Kopf, der in der Renaissance mit einem Helm versehen wurde, allgemein für nicht zugehörig, seit seine Identität mit dem schönen Bologneser Kopfe erkannt war, den Conze, Beitr. z. Gesch. d. griech. Plastik Taf. I als Jünglingskopf publiziert hatte (Furtwängler, Meisterwerke Taf. III). Die Zugehörigkeit des unbehelmten Kopfes zu dem Torso wurde nun von Furtwängler mit Sicherheit erwiesen (Meisterwerke 1 ff.) und danach die Dresdener Statue und ein zweiter fast identischer Torso in der Weise ergänzt, wie sie Taf. I und II bei Furtwängler zeigt. Eine unbehelmte Athena ausgesprochen Pheidiasschen Charakters kann nur die lemnische Athena sein, deren friedlicher Liebreiz sie im Altertum zu dem beliebtesten Werke des Meisters machte. Die Dresdener Kopieen sind gut und lassen noch deutlich erkennen, dass das Original aus Bronze war. Der Stand der Göttin ist noch sehr ruhig, das

linke Bein etwas beiseite gesetzt, ohne gehoben zu sein, der erhobene linke Arm stützte sich auf die Lanze, die gesenkte rechte Hand hielt (nach Ausweis einer Gemme) den Helm. Die Göttin trägt dorischen Peplos mit gegürtetem Überschlag, die Aigis zieht sich als breite Schärpe von der rechten Schulter zur linken Hüfte, der aus zwei Schlangen bestehende Gürtel umfasst Überschlag und Aigis (Vorläufer in der Tracht das schöne Relief *Δελτίον ἀρχ.* 1888, 103. 123 und die Statuette von der Akropolis, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1887 *πίν.* 8). Die Analyse der Form lehrt, dass die Statue älter ist als die Parthenos; ob aber die Kombination mit der angeblich zwischen 451 und 448/7 nach Lemnos ausgesandten Kleruchie (Kirchhoff, Abh. Akad. Berl. 1873, 33) stichhaltig ist, ist sehr zweifelhaft.

66. Weniger günstig liegen die Verhältnisse für die Rekonstruktion der Athene Parthenos, welche zwischen 447 und 438 aus Gold und Elfenbein hergestellt wurde. Über die Nachbildungen sind zu vergleichen K. Lange, Athen. Mitt. VI 56 ff.; Gött. gel. Anz. 1883, 10. Th. Schreiber, Athena Parthenos, Sächs. Abh. VIII 545 ff.; Arch. Zeitg. 1883, 193 ff. 277 ff.; über Kopieen des Kopfes Löschcke, Festschr. d. Ver. d. Altert.-Fr. im Rheinl. 1891, 1 ff. Die Hauptlinien der Gesamtkomposition giebt am besten die Varvakionstatuette, Athen. Mitt. VI Taf. I 2015 und II. Schreiber, Athena Parthenos Taf. I. Brunn-Bruckmann, 39—44. Die unfertige Lenormantsche Statuette, Michaelis, Parthenon Taf. XV 1 b sucht das dekorative Detail genauer wiederzugeben. Die etwas steife symmetrische Haltung der Gestalt war durch Rücksicht auf die Architektur der Cella gegeben. Die Göttin ist in festlichstem Schmucke aus ihrem Gemache herausgetreten, um die Huldigung ihrer Verehrer zu empfangen. Der Körper ruht auf dem rechten Bein, das linke ist im Knie gebogen und etwas seitwärts und zurückgesetzt, ohne dass sich diese Differenzierung auf den Oberkörper fortpflanzte. Die gesenkte linke Hand ruht auf dem grossen runden Schilde, unter dem sich die mächtige Schlange emporringelt, an der linken Achsel lehnte die Lanze. Der rechte Unterarm war etwas gesenkt vorgestreckt, von der offenen Hand aus flog Nike mit einer Tänie schräg nach aussen zu. Dass die Hand aus statischen Gründen durch eine Säule gestützt war, bestätigen Nachbildungen auf Reliefs, wo die Säule unnötig gewesen wäre. Die Einfachheit der Kleidung kontrastiert mit dem Reichtum des Schmuckes, der dorische

Peplos ist über dem Überschlag gegürtet, die Aigis liegt wie ein Kragen auf beiden Schultern; der untere, von einem Schlangengeschlinge eingefasste Rand ist horizontal. Der dreibuschige attische Helm ist mit heraldischem Beiwerk fast überladen. Die Einzelheiten geben am besten einige Goldmedaillons des fünften bis vierten Jahrhunderts aus der Krim in Petersburg (Athen. Mitt. VIII Taf. 15). Auch der Kaufmannsche Kopf (Ant. Denkm. I Taf. 3), der stilistisch ganz unzuverlässig ist, giebt dieses Beiwerk treu wieder. Der Schild war aussen mit einer Amazonomachie, innen mit einer Gigantomachie geziert. In einem kahlköpfigen Greis der Aussenseite, der einen niedergesunkenen Kameraden verteidigt, erblickten die antiken Ciceroni die Porträts des Pheidias und des Perikles (besondere Kopie des Schildes mit den beiden Porträts Michaelis, Parthenon Taf. XV 34). Selbst die Seiten der Sohlen waren mit Gigantomachiedarstellungen geschmückt, die Basis zeigte die Geburt der Pandora (Reste einer Kopie des Basisreliefs in einer freien pergamenischen Kopie bei Puchstein, Arch. Jahrb. V 114). Die Kopieen des Kopfes gehen leider weit auseinander. Stark modernisiert der Kaufmannsche Kopf, s. o.; nicht hierher gehört der von Gräf, Aus der Anomia 61 ff. auf die Parthenos bezogene Kopf. Das Gesicht hatte starke Formen und ein kurzes rundliches Oval, die Augen waren ruhig gerade aus gerichtet, das Gesicht stand dem der Lemnia so weit an individuellem Leben nach, als das Tempelbild jene an imposanter Hoheit übertreffen musste. Der Kopf wird seit Alexander, wenn auch in freier Nachbildung, zum attischen Münztypus. Die künstlerisch beste Nachbildung des Kopfes ist wohl die Gemme des Aspasios, Millin, Gall. myth. 37. 132. Cades Impr. 6. 21. Arch. Jahrb. III Taf. X 10.

Jünger als die Kultstatue, aber durchaus aus Pheidias' Werkstatt hervorgegangen war die Ausschmückung der beiden Giebel. Im Ostgiebel war die Geburt der Athena, im Westgiebel ihr Wettstreit mit Poseidon dargestellt. Die Mittelgruppe des letz- 2016 teren, die beiden mächtig aneinander prallenden Gottheiten, ist uns durch Carreys Zeichnungen bekannt; über die Mittelgruppe des Ostgiebels war man lange im unklaren. Die Kontroverse ist jetzt durch Sauers verdienstliche Untersuchung der in den Giebeln noch erhaltenen Standspuren endgültig gelöst (Antike Denkm. I 58. Athen. Mitt. XVI 59 ff. Taf. 3): Zeus sass im Profil

und vor ihm stand die vollständig ausgewachsene Athena, so dass also R. Schneider (Geburt der Athena 32) das Madrider Puteal mit Recht herangezogen hat. Wir müssen uns Athena in lebhafter Schrittbewegung denken, die Waffen schwingend und freudigen Schlachtruf ausstossend, wie sie der Hymnus schildert. Noch die kämpfende Athena der pergamenischen Gigantomachie scheint unter dem Eindruck jener mächtigen Schöpfung zu stehen. Die Litteratur über die Deutung der Giebel im einzelnen und Versuch einer neuen Deutung bei Furtwängler, Meisterwerke 223—257.

67. Die Athena Promachos, deren Kolossalbild auf der Burg im Freien stand und über die Stadt hinwegschaute, hatte früher K. Lange, Arch. Zeitg. 1881, 197 in mehreren Nachklängen zu ermitteln gesucht; neuerdings findet er wohl mit Recht den Beifall Furtwänglers, Meisterwerke 45 ff. Den Gesamthabitus giebt ein Münztypus der Kaiserzeit wieder, auf welchem die Göttin am linken Arme den Schild trägt, mit der Rechten die Lanze ziemlich tief, wie zum sofortigen Gebrauch gefasst hält (Imhoof-Blumer and Gardner, Num. comment. on Pausanias pl. Z I. II p. 128. Arch. Zeitg. 1881, 179). Dass der schöne Kolossaltorso Medici in der École des beaux arts zu Paris (Gazette des beaux arts 1900, I 281. Brunn-Bruckmann, nr. 171. Furtwängler, Meisterwerke 47) ebenso zu ergänzen sei, lehren diejenigen attischen Wiederholungen, welche v. Sybel, Athen. Mitt. V 102 ff. Taf. V zusammengestellt hat. Das dort publizierte Relief stellt Ölbaum und Eule neben die Göttin, wodurch wahrscheinlich wird, dass das Original im Freien stand. Als älteste und freieste darf man jenen Nachbildungen jetzt die Athena von dem Urkundenrelief aus dem Jahre 421/20 v. Chr., Athen. Mitt. XIX 7, hinzufügen. Die Kolossalstatue, welcher der Torso Medici in römischer Zeit nachgebildet worden ist, stand der Parthenos sehr nahe, war aber freier und entwickelter. Stand und Behandlung der in der Anordnung übereinstimmenden Kleidung sind komplizierter und unruhiger, das Spielbein tritt weit freier heraus, an ihm tritt der feine ionische Chiton in kleinen Falten zu Tage, über der linken Schulter ruhte noch ein Mantel; der Kopf war seitlich gewendet, so dass er über den Markt hinwegschaute. Furtwängler a. a. O. 134 vermutet nach Arndts Vorgang eine Kopie des Kopfes in einem schönen Athenakopfe der Jakobsenschen Sammlung zu Kopenhagen, welchen er auf S. 135 abbildet. Die hier

skizzierte Kombination könnte aus stilistischen Gründen nicht richtig sein, wenn die Promachos, wie man gewöhnlich annimmt, eine Stiftung der kimonischen Zeit wäre; doch haben die Ausführungen Furtwänglers für sich, dass das Werk, welches abschliessend für die Perserkriege geweiht wurde, den sog. Kalliasfrieden des Jahres 445 voraussetze. Durchaus nicht überzeugend ist aber sein Versuch (S. 52), auf Grund eines Aristeidesscholions 2017 gegen das Zeugnis des Pausanias das Werk dem Pheidias abzusprechen und Praxiteles, natürlich dem älteren, zuzuschreiben. Bei dem bekannten Anlass der Weihung und dem Pheidiasschen Stilcharakter hätten Spätere die Statue nur dann dem Praxiteles zuschreiben können, wenn eine Inschrift vorhanden gewesen wäre, und dann hätten sie sich, da sie den älteren Praxiteles nicht kannten, einen anderen Anlass der Weihung ausdenken müssen, während Pausanias sie dann nicht ohne weitere Bemerkung dem Pheidias zuschreiben konnte. Es liegt also bei dem Scholiasten eine einfache Konfusion vor.

Zur Veranschaulichung anderer Athenabilder des Pheidias fehlen uns vor der Hand die Mittel. Da, wo neben ihm Zeitgenossen und Schüler als Verfertiger genannt werden, wie in Elis Kolotes, mag ihr Anspruch der begründetere sein; der geniale Schöpfer aller wesentlichen Züge des Athenaideals bleibt darum doch Pheidias.

68. Einer der effektvollsten Athenatypen, welcher die entwickelte Pheidiassche Kunst voraussetzt, ihr aber mit einem hohen Grade von Selbständigkeit gegenüber steht und welcher sicher noch ins fünfte Jahrhundert gehört, ist der, von welchem die Athena Velletri in Paris das bekannteste Exemplar ist (Fröhner, Notice de la sculpture nr. 114. Furtwängler, Meisterwerke 304, 5; der Typus schon auf einem Relief aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts, s. Arch. Zeitg. 1877 Taf. XV 2). Für ihre Beliebtheit im Altertum sprechen zahlreiche Wiederholungen des Kopfes. Dafür, dass das Original in Athen stand, spricht die Wiederholung des Typus auf einer athenischen Kupfermünze, Imhoof-Blumer and P. Gardner, Numism. comment. on Paus. pl. Z 22 p. 133. Nach dieser Münze wäre die rechte Hand auf die Lanze gestützt gewesen, die linke hätte eine Nike gehalten. Der Körper ruht auf dem linken Beine, das rechte ist seitwärts und rückwärts ziemlich weit abgesetzt, als käme die mächtige

Gestalt eben herangeschritten, die linke Hüfte tritt stark hervor, ebenso ist die rechte Schulter stark gehoben, der Kopf dann wieder nach der Seite des Standbeins geneigt. So ist der Kontrapost durch die ganze Figur vollkommener durchgeführt, als bei den bisher besprochenen Statuen des fünften Jahrhunderts. Mit der Neigung des Kopfes kontrastiert wieder der grosse zurückspringende korinthische Helm. Bekleidet ist die Göttin mit dem dorischen Peplos, welcher über dem kurzen Überschlag mit Schlangen gegürtet ist, ein Mantel ruht auf der rechten Hüfte und der linken Schulter, von den Hüften abwärts fällt ein breiter dreieckiger Zipfel herab, welche Tracht den männlichen Eindruck der Gestalt verstärkt. Die Aigis liegt als schmaler Kragen um den Hals. Der Schlangenrand der Aigis ist der der Parthenos. Auch in der Formgebung des Kopfes setzt die Statue die Vollendung des Pheidiasschen Ideals voraus und steht ihm doch sehr selbständig gegenüber. Das Oval des Gesichts ist länglich, die Ränder der Augen, der Nase und des Mundes sind ausserordentlich scharf umrissen; der Ausdruck des Gesichts ist ernst, fast herbe. Wenn die Replik auf der erwähnten Münze nicht zwingend wäre, möchte man annehmen, dass der Blick einer heiligen Handlung folge, welche die linke Hand vornimmt, etwa dem Ausgiessen einer Spende (vgl. die Athena Arch. Zeitg. 1882 Taf. 2). Vielleicht ist auch der korinthische Helm, der allerdings im vierten 2018 Jahrhundert mehr aufkommt, hier noch mehr als Modesache. Er scheint im fünften Jahrhundert Abzeichen des Strategen gewesen zu sein und könnte die Göttin als Vertreterin ihres Staates bezeichnen. Der Stil der Statue ist schwerlich rein attisch; doch ist die Schule noch ungewiss. Furtwänglers Versuch (Meisterwerke 303 ff.), das Original dem Kresilas zuzuschreiben, ist sehr unsicher. Die stilistische Analyse der Periklesherme und der auf Kresilas zurückgeführten Amazone bieten dazu keinen genügenden Anhalt.

D. Viertes Jahrhundert und hellenistische Zeit.

69. Streitig zwischen dem fünften und vierten Jahrhundert ist die schöne Herme der Athena, deren hervorragendstes Exemplar in Herculaneum gefunden wurde (abgeb. Arch. Jahrb. VIII Taf. 3. Furtwängler, Meisterwerke 91). P. Wolters hatte Arch. Jahrb. VIII 173 ff. diesen Kopf für die berühmte Athena des Kephisodot

in Anspruch nehmen zu können geglaubt, hauptsächlich auf Grund der Verwandtschaft mit dem Kopfe der Eirene, während Furtwängler, Meisterwerke 90 ihn für Pheidias selbst in Anspruch nimmt und in die nächste Zeit nach der Lemnia setzt. S. 747 f. setzt er sich dann noch einmal mit Wolters auseinander. Auf einige Unterschiede vom Kopfe der Eirene macht er dabei richtig aufmerksam; doch widersprechen Haarbehandlung und Gesichtsausdruck seiner frühen Datierung. Die Niedrigkeit der Stirn beweist nichts gegen Entstehung im vierten Jahrhundert, da sie durch den Helm bedingt ist.

Ziemlich sicher dem vierten Jahrhundert angehörig ist der Typus der Athena Giustiniani (Müller-Wieseler II 205. Clarac 465, 875. Brunn-Bruckmann 200), der letzte des hohen Stils, der weitgehende Berühmtheit genoss. Die Göttin ist mit stoffreichem ionischem Chiton bekleidet und trägt darüber einen schweren Mantel, auf dem Haupte einen korinthischen Helm, die Aigis fehlt auf den besseren Exemplaren. Sie hat den rechten Fuss etwas vorgesetzt und stützt die rechte Hand auf die Lanze, die linke greift müssig in den Mantelsaum. Das Antlitz ist schmal, der Ausdruck ernst, fast traurig. Für den zweiten Seebund würde dieser resignierte Ausdruck ebenso gut passen, wie die lebensfreudigen Köpfe der Pheidiasschen Epoche für die Thalassokratie. Furtwängler, Meisterwerke 593 ff. vermutet in Euphranor den Urheber des Typus, von dem nach Plin. XXXIV 77 eine berühmte Athenastatue von Q. Lutatius Catulus in Rom unterhalb des Kapitols geweiht worden war.

In die Nachbarschaft der Eirene des Kephisodot gehörte wohl das Original der kleinen Bronze, welche Athena mit dem Erichthoniosknaben auf dem Arme zeigt, Memorie d. Inst. II tav. 9.

Eine sehr jugendliche Athena, die den behelmten Kopf in kriegerischer Begeisterung zurückwirft und den linken Arm in den Mantel gehüllt in die Seite stemmt und mit der Rechten die Lanze fasst, gehört jedenfalls dem vierten Jahrhundert an (Müller-Wieseler II 233. Arndt-Bruckmann, Einzelverkauf nr. 111; gute Replik des Kopfes in Glienicke, Müller-Wieseler II 148 a). Da neben ihr ein Triton erscheint, vermutet Furtwängler, Meisterwerke 527 ff.
2019 nicht unwahrscheinlich, das Original sei die von Pausanias IX 10, 2 erwähnte gewesen, die Skopas für das ismenische Heiligtum in Theben arbeitete.

Ganz unsichere Vermutungen über Praxitelische Athenatypen bei Furtwängler, Meisterwerke 555 f.

Bis in das vierte Jahrhundert dürfte der Typus der sitzenden Athena zurückgehen, wie sie neben anderen von statuarischen Typen entlehnten Göttergestalten auf der auf den eleusinischen Kult bezüglichen Reliefvase (Gerhard, Bilderkreis von Eleusis, Abh. Akad. Berl. 1864, III Taf. III) erscheint. Auf denselben Typus geht noch die bekannte Darstellung in dem Teller des Hildesheimer Silberfundes zurück. Das vielbesprochene Instrument, das Athena hier in der Hand hält, ist doch wohl ein Schlüssel, so dass das Original eine Kleiduchos oder Pronaia gewesen sein wird.

70. Noch weniger als im vierten Jahrhundert hat in der Folgezeit der Typus der Athena erfolgreiche Weiterbildungen erfahren. Die ernste Hoheit war durch Athens Blütezeit zu unlöslich mit dem Charakter der Göttin verknüpft worden, als dass sie sich den wechselnden Geschmacksrichtungen einer weichlicheren Zeit hätte anpassen können. In Einzelstatuen begnügte man sich anfangs, die klassischen Vorbilder frei zu reproduzieren, ohne dies Ziel glücklich zu erreichen, bis man genau kopieren gelernt hatte und sich nun mit wirklichen Kopieen begnügte. Wie wenig man im zweiten Jahrhundert zu kopieren und wie wenig Neues zu schaffen verstand, zeigen die in Pergamon gefundenen Einzelstatuen, namentlich die von Puchstein, Arch. Jahrb. V 95 und von Conze, S.-Ber. Akad. Berl. 1893 207 ff. besprochene (vgl. Beschreibung der Berl. Antiken S. 29). Im ganzen dient hier die Lemnia als Vorbild, doch ist der Kopf nach einem anderen altertümlichen Typus gebildet, die Aigis hat die singuläre Gestalt von zwei Kreuzbändern; in dem unruhigen Stand und mancher Einzelheit der Gewandbehandlung verrät sich die Hand des Epigonen. Von der getreuen Nachbildung nach e i n e m klassischen Original kann nicht die Rede sein.

Die gleiche Unfähigkeit, Neues zu schaffen, verrät die Athena vom Denkmal des Eubulides in Athen aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts (Athen. Mitt. VII Taf. V. Milchhoefer, Archäol. Stud. für H. Brunn 1893, 44 ff.). Im allgemeinen ist hier der Typus der Pallas von Velletri Vorbild; doch ist der herbe Stilcharakter ganz verwischt.

Weit erfreulicher als diese statuarischen Typen, aus denen der göttliche Geist gewichen ist, erscheint Athena auf dem per-

gamenischen Altar, mächtig ausschreitend, mit leichter Bewegung der Hand den gewaltigen Gegner niederstreckend, zugleich von der Mutter der Giganten Ge vergeblich angefleht und von Nike bekränzt. Sie ist hier noch einmal empfunden als Zeus' einige Tochter. Wenn auch die Künstler des Altars da, wo sie nach dem Eindruck erhabener Wildheit streben, vielleicht lediglich eine Renaissance der grossen attischen Muster des fünften Jahrhunderts im Auge haben, so kann sich doch auch in diesen Werken der Epigonencharakter ihrer Zeit nicht verleugnen. Hand in Hand mit einer exaltierten Aufregung geht eine minutiöse Sorgfalt in der Wiedergabe des dekorativen Details, wie sie sich die Kunst 2020 des fünften Jahrhunderts nur für das ruhende Kultbild gestattete.

In der Darstellung gewisser Sagen, z. B. der Enthauptung der Medusa, des Parisurteils, behielt, wie uns die pompeianischen Wandgemälde lehren, Athena die ganze hellenistische Zeit hindurch ihre Stelle; doch ist zur Bereicherung oder Veränderung ihres Typus seit dem vierten Jahrhundert nichts mehr geschehen, und dies eine Götterideal, wie kein anderes, in der grossen Zeit des fünften Jahrhunderts beschlossen.

Über Athena auf Münzen seit der Mitte des fünften Jahrhunderts vgl. Furtwängler, Meisterwerke 143 ff.

Litteratur (mit Auswahl). Creuzer, Symbolik III 308 ff. 505 ff. C. O. Müller, Minervae Poliadis sacra, Göttingen 1820. E. Rückert, Dienst der Athena nach seinen örtlichen Verhältnissen, Hildburghausen 1829. C. O. Müller, Pallas Athene in Ersch und Grubers Encyklopädie III 16 = Kl. Schr. II 134 ff. Welcker, Griech. Götterlehre I 298 ff. II 778 ff. E. Gerhard, Griechische Mythologie I 224 ff. Preller, Griech. Mythologie[4] I 184 ff. Th. Bergk, Die Geburt der Athena, Jahrb. f. Phil. LXXXI = Kl. Schriften II 635. W. H. Roscher, Nektar und Ambrosia 93 ff.; Mythol. Lex. I 675 ff. Voigt, Beiträge zur Mythologie des Ares und der Athena, Leipziger Studien IV 239 ff. Benfey, *ΤΡΙΤΩΝΙΣ ΑΘΑΝΑ,* Gött. gel. Nachr. 1868. J. Baunack, Studia Nicolaitana 26 ff. Kunstmythologie: Furtwängler in Roschers Mythol. Lexikon I 687—709, vielfach berichtigt in Meisterwerke der Griechischen Plastik, Leipzig-Berlin 1893.

DELPHIKA.

Untersuchungen zur griechischen Religionsgeschichte. Der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg zur Feier ihres zweihundertjährigen Bestehens gewidmet von der Universität Basel. Basel 1894 [1]).

Von Rektor und Regenz der Universität Basel mit der Abfassung eines Festprogramms zum Jubiläum des zweihundertjährigen Bestehens der Universität Halle betraut, habe ich im folgenden nach gutem akademischen Brauche einige dem festlichen Anlasse ganz fernstehende Fragen der griechischen Sakralaltertümer und Religionsgeschichte untersucht, in der Überzeugung, dass die Gemeinsamkeit in der Art und den Zielen der mit der Lehrthätigkeit eng verbundenen wissenschaftlichen Arbeit am sichersten das gemeinsame Interesse an der Pflege der humanistischen Kultur verbürgt, welche zu dem Namen einer universitas litterarum allein berechtigt und daher auch die aufrichtige Teilnahme der einen Universität an den Freuden und Erinnerungsfesten der anderen am besten gewährleistet. Wenn nun an dem dritten Säkularfeste einer Universität, die in der Geschichte der deutschen Philologie einen der ruhmvollsten Namen führt, ein Vertreter der klassischen Philologie als Weihegabe eine Handvoll bescheidener Blätter aus der Basler Pflanzschule zu bieten wagt, so könnte ihm bei diesem Unterfangen vor den strengen Stirnen der hallischen Kollegen, die der Erbschaft der berühmten Lehrstühle wohlverdienten eigenen Ruhm hinzugefügt haben, wohl bange werden, wenn er sie nicht 4 zum Teil als wohlwollende Lehrer seiner Studentenjahre verehrte und sich nicht mit ihnen eins wüsste in der Überzeugung, dass

---

1) [Hierzu vgl. unten den Aufsatz über die Nekyia der Nosten.]

den humanistischen Studien noch künftige Säcula hier wie dort gesichert sind, welche über die Irrtümer des einzelnen ruhig zur Tagesordnung schreiten, aber stets der ernsten gemeinsamen Arbeit aller bedürfen werden.

Basel, im Juli 1894.

Ferdinand Duemmler.

5

I. ΣΤΥΓΟΣ ΥΔΩΡ.

Mit der frühen Verstaatlichung des Kultus in Hellas hängt es zusammen, wenn auch einige rechtliche Einrichtungen, die ursprünglich von heiligem Schauder umgeben waren, uns frühzeitig entwertet und veräusserlicht entgegentreten. Zu diesen gehört in erster Linie der Eid. Der Häufigkeit der in Verwaltung und vor Gericht geforderten Eide entsprach ihre Geringwertigkeit, die Leichtigkeit, mit der man sich zu einem Meineid entschloss. Stand ursprünglich auf dem Meineid keine irdische Strafe, weil man an dem Eintreffen der überirdischen nicht zweifelte, so schwand dieser Glaube zwar früh; aber es wurde für die entschwundene relligio kein Ersatz geschaffen im bürgerlichen Recht, keine weltliche Gerechtigkeit lieh den verletzten Göttern ihren rächenden Arm, und griechische Schriftsteller selbst sind es, die die Meineidigkeit als Nationallaster anerkennen [1]). Als jene Gesetzgebungen aufgezeichnet wurden, welche dem Eid eine ausserordentlich wichtige Rolle im gerichtlichen Beweisverfahren einräumen, war natürlich der Glaube an die Götter, die den Meineid rächen, noch weit lebendiger. Mit trübem Seitenblick auf die eigene Zeit führt Platon legg. XII S. 948b aus, Rhadamanthys habe es leicht gehabt, ein guter Richter zu sein: damals haben noch alle an Götter geglaubt, deren Söhne ja noch leibhaftig unter ihnen wandelten, und deshalb habe er einfach nur einer der Parteien den Eid zuzuschieben gebraucht, um die Wahrheit zu ermitteln. Auch Aristoteles führt Met. A 3, S. 983b 27 eine interessante Motivierung für die Meinung „einiger“ [2]) an, dass bereits die „ältesten Theologen“ das Wasser für die *ἀρχή* der Welt gehalten hätten, denn sonst hätten sie nicht

---

1) Bezeichnend Aristophanes ranae 275. Belege aus den Rednern in Stengels Griech. Kultusaltertümern S. 62, 9.

2) Vgl. meine Antisthenica S. 37.

die Styx zum Eidschwur der Götter gemacht; denn das Älteste sei das Ehrwürdigste, das Ehrwürdigste aber sei der Eid.

Bei Homer ist der Eid eine Selbstverfluchung für den Fall des Meineids oder des Eidbruchs. Zu Zeugen des Eides werden die Götter angerufen, ursprünglich wohl die Unterirdischen, denen der Meineidige verfällt, dann auch diejenigen, welche am meisten für allwissend und allsehend gelten, oder die, welche am Orte des Eides besonders nahe und mächtig sind. In der Ilias XIV 272 ff. schwört Hera dem Hypnos bei der Styx, die nur genannt, nicht herbeigebracht wird; statt der Styxspende berührt Hera mit der einen Hand die Erde, mit der anderen das Meer, um alle unterirdischen Götter, die um Kronos wohnen und die sie besonders nennt, als Zeugen des Eides besonders aufzurütteln, sowie Althaia IX 568 die Erde mit der Hand schlägt, um die Erinyen gegen ihren Sohn aufzurufen. Ge und die Erinyen werden auch von Agamemnon XIX 259 angerufen neben Zeus und Helios; Ge, Zeus und Helios auch bei dem feierlichen Vertragsschwur zwischen Troern und Achaeern III 103 ff. Die weiteren, den Eid begleitenden Caerimonieen haben bereits bei Homer einen ausgesprochenen symbolischen Charakter. Von der Weinspende, welche Griechen und Troer in einem Kruge mischen (III 269), ist dies III 300 ausgesprochen: Wie der Wein, soll das Blut des Meineidigen auf die Erde verspritzt werden. Dass das Schlachten der Opfertiere denselben Sinn habe, ist erst bei den Rednern [1]) klar ausgesprochen; in der Ilias werden sie scheinbar den Göttern, die angerufen werden, dargebracht. Doch werden sie weder wie die olympischen, noch wie die chthonischen Opfer behandelt, sondern die Leichen werden einfach beseitigt, und indem die Schwörenden Haare der Opfertiere in die Hand nehmen, binden sie sich gleichsam für den Fall des Meineids oder Eidbruchs an das Schicksal des Opfertiers [2]).

---

1) Andoc. Myst. 126, Aesch. Tim. 114, [Dem.] in Neaer. 10.

2) Für italischen, nicht für karthagischen Brauch ist auch zu verwerten, was Livius XXI 45, 8 wohl nach Coelius (mittelbar Ennius?) vom Schwuropfer des Hannibal vor der Schlacht am Ticinus erzählt: eaque ut rata scient fore, agnum laeva manu, dextra silicem retinens, si falleret, Iovem ceterosque precatus deos, ita se mactarent, quemadmodum ipse agnum mactasset, secundum precationem caput pecudis saxo elisit. Dass ähnliche symbolische Handlungen bei den Karthagern nicht vorgekommen seien, soll damit natürlich nicht gesagt sein; doch liegt hier jedenfalls eine Übertragung der feierlichen Bündnisschliessung des ius fetiale vor; vgl. Livius I 24, 7, Marquardt, R. Staatsverw. III², S. 425.

Ein Unschuldsbeweis ist der blosse Eid ursprünglich wohl nicht gewesen, sondern erst der Eid, auf welchem eine bestimmte Zeit lang in der Familie des Schwörenden keine Unfälle, die als göttliches Strafgericht gefasst werden konnten, eintraten. In dieser Form ist der Eid nur eine Form des Gottesurteils und wird zum Beispiel im Gesetzbuch des Manu geradezu als solches behandelt; der Schwörende nennt oder berührt beim Eid dasjenige, woran ihn die Gottheit strafen soll, sein liebstes Eigentum oder die Häupter der Seinen. Bei Civilprozessen kommt es vor, dass er an heiliger Stätte das Streitobjekt oder einen Teil desselben, z. B. eine Erdscholle, in Besitz nimmt unter Selbstverfluchung, falls er Unrecht habe, und dass dies dann nach einer bestimmten Zeit, welche ohne Äusserung des göttlichen Zornes verflossen ist, z. B. nach sechsmonatlichem Wohlergehen, in sein Eigentum übergeht. Im anderen Fall fällt es wohl von selbst an den Prozessgegner[1]).
7 Bei den Griechen findet sich von einer derartigen Auffassung des Eides, als einer Wahrheitsprobe innerhalb des weltlichen Verfahrens, nach deren Ausfall dieses seinen Fortgang nimmt, keine Spur. Das hat nicht darin seinen Grund, dass man an die rächende Thätigkeit der Götter ursprünglich weniger fest geglaubt hätte, sondern wohl darin, dass man nicht die Vorstellung hatte, die Götter um jede Kleinigkeit bemühen zu können, weshalb denn auch ein längeres Wohlergehen noch kein hinreichender Beweis dafür war, dass der Eid rein und unmein gewesen sei. Solon spricht die allgemeine griechische Vorstellung aus 13, 25:

τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐδ᾽ ἐφ᾽ ἑκάστῳ
ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος.

Auch der Hauptgrund, weshalb die göttliche Strafe Zeit hat, wird in demselben Gedichte angegeben 29 ff.:

ἀλλ᾽ ὁ μὲν αὐτίκ᾽ ἔτεισεν, ὁ δ᾽ ὕστερον εἰ δὲ φύγωσιν
αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ᾽ ἐπιοῦσα κίχῃ
ἤλυθε πάντως αὖτις· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω.

Das lebendige Gefühl von der Solidarität des Geschlechts ermöglichte auch ohne sofort eintretendes Strafgericht und ohne jenseitige Vergeltung die göttliche Gerechtigkeit triumphieren zu

---

1) Vgl. Schlagintweit, Die Gottesurteile der Inder (München 1866), S. 28 f.

lassen. Die delphische Priesterschaft unterstützte diese Anschauung. Als der Spartiat Glaukos an die Pythia die unverschämte Frage stellt, ob sie ihm rate, das ihm vom Gastfreund anvertraute Gut durch einen Meineid abzuleugnen und so sich anzueignen, antwortet die Priesterin (Herod. VI 86): „Für den Augenblick ist allerdings vorteilhafter, was du vorhast; schwöre nur, denn sterben muss auch ein wohl schwörender Mann. Aber es giebt einen namenlosen Sohn des Eides ohne Hände und Füsse, und doch holt er schnell ein, bis er das ganze Geschlecht und Haus errafft und vernichtet hat. Doch das Geschlecht eines recht schwörender Mannes ist später besser daran.“ Als Glaukos darauf für seine frevelhafte Frage um Verzeihung bittet, versagt sie die Priesterin; die Versuchung des Gottes sei gleich der That. Obwohl Glaukos nun das anvertraute Gut den Kindern des Eigentümers zurückgiebt, erfüllt sich die göttliche Strafe. Aber nicht von einem besonders frühen oder schrecklichen Ende des Glaukos selbst wissen die Spartaner zu erzählen, sondern dass das Geschlecht mit der Wurzel ausgestorben ist, und es keinen Herd giebt, der sich auf Glaukos zurückführt.

In der merkwürdigen Antwort der Pythia herrscht offenbar das Bestreben, den Meineid dem Morde möglichst nahe zu rücken. Der unheimliche Sohn des Eides, eine Art *ἀλάστωρ*, ist nach Analogie der Erinys des Erschlagenen concipiert. Dabei war es jedenfalls nicht der Glaube der delphischen Priesterschaft, dass der meineidige Frevler persönlich straffrei ausgehen könne; nur einem frivolen Versucher wie Glaukos gegenüber hatte sie kein anderes Schreckmittel, als den Hinweis auf die Zukunft des Geschlechtes. Gerade da, wo noch unabhängige priesterliche Jurisdiktion vorhanden war — und diese müssen wir wenigstens für das Gebiet des *ὅσιον* an den meisten Orakelheiligtümern voraussetzen — müssen wir erwarten, den Eid noch in ältester Geltung und Form anzutreffen.

Nun finden wir in der That in einem altertümlichen Kulte der Ge bis in die Kaiserzeit einen merkwürdigen Gottesurteilstrank bewahrt, in dem des achaeischen Aigai, welcher mit einem chthonischen Orakel verbunden war. Pausanias VII 25, 30 berichtet, die den Dienst antretenden Priesterinnen mussten entweder Jungfrauen sein oder durften nur mit einem Manne zusammengelebt haben. Zur Bekräftigung dessen mussten sie Stierblut trinken,

das ihnen, wenn sie mit Recht ihre Keuschheit beteuerten, nichts schadete; im anderen Falle trat sofort die Strafe ein, indem der Trank als Gift wirkte[1]). W. H. Roscher ist es aufgefallen, dass die Stelle des Pausanias im Widerspruch stehe mit der sehr verbreiteten Ansicht der Alten, dass Stierblut absolut giftig und daher ein beliebtes Mittel zum Selbstmorde gewesen sei. Er stellt daher in Fleckeisens Jahrbüchern 1883 S. 155 ff. die Fälle zusammen, in denen angeblich der Tod durch Trinken von Stierblut herbeigeführt worden sei, und versieht sie mit einem sachverständigen Gutachten des Physiologen Karl Ludwig. Dies Gutachten lautet dahin, dass unter normalen Verhältnissen frisches wie geronnenes Stierblut nur nützlich sein könne, dass dagegen bei gewissen Viehseuchen, z. B. Milzbrand, Stierblut sehr giftig werden könne. Roscher schliesst daraus, dass wohl einige Fälle von wirklich vorgekommener Vergiftung durch Stierblut voreilig verallgemeinert und zu den vorliegenden Fabeln ausgesponnen worden seien. Er hätte mit demselben Rechte den Physiologen fragen können, unter welchen physischen Ursachen sich bei der Abendmahlprobe die Hostie in Gift verwandle und jedesmal gerade für den Meineidigen. Die Caerimonie in Aigai muss für die Beurteilung der anderen Fälle, die sich bei Roscher in dankenswerter Weise zusammengestellt finden, den Ausgangspunkt bilden; und hier handelt es sich doch entschieden um ein Gottesurteil, bei dem nur direktes wunderbares Eingreifen der Gottheit den an sich ganz indifferenten Trunk für den Schuldigen zu Gift wandelt. Höchstens die Frage könnte noch aufgeworfen werden, ob nicht unter Umständen schlechtes Gewissen in Verbindung mit dem nicht ganz eingestandenen Glauben an die Wirksamkeit der Probe physiologische Erscheinungen hätte hervorrufen können, welche als Symptome erfolgter Vergiftung sich hätten fassen lassen. Aber auch in diesen Fällen würde es sich doch jedenfalls nur um eine pathologische Autosuggestion handeln, die von der chemischen Zusammensetzung des Trankes vollkommen unabhängig sein würde. Also Stierblut ist harmlos. Woher dann aber der Glaube an seine Geeignetheit zum Selbstmord? Die Antwort ist einfach: Aus einer

9

1) Die Nachricht des Pausanias verdient entschieden vor der des Plinius N. H. 28, 147 den Vorzug, nach welcher die Priesterin sich jedesmal zum Wahrsagen durch den Bluttrank begeistert hätte.

bereits verblassten Erinnerung an eine frühere, weitere Verwendung zum Ordal.

Sehen wir uns die Fälle an, die Roscher aufzählt, so scheiden sie sich leicht in zwei Kategorieen von Menschen, die das Gottesurteil nicht glücklich bestanden haben würden. Allerdings lässt bereits Sophokles die Helena sagen (fg. 663): „Mir wäre am besten, Stierblut zu trinken, um in Zukunft von der üblen Nachrede befreit zu sein"; offenbar in der Auffassung des Trunkes als eines befreienden Selbstmordes. Aristophanes, der in den Rittern v. 83 die Stelle parodiert, kennt schon die Sage vom Selbstmord des Themistokles. Aber Helena ist Ehebrecherin, Themistokles Vaterlandsverräter. In diesen beiden Fällen des Verdachtes des Eidbruches wäre in alter Zeit die feierliche Befragung der Gottheit wohl am Platze gewesen und die Sage: er ist an Stierblut gestorben oder die Wendung: sie verdiente, Stierblut zu trinken, würde ursprünglich nur die Überzeugung der Schuld ausdrücken. Der Reinigungsprobe, welche Menelaos von Helena hätte verlangen dürfen, konnte nach mosaischem Gesetz (Numeri 5) jeder Jude seine Frau unterwerfen auf den blossen Verdacht der Untreue hin. Die Stelle ist bereits von Valckenaer De ritibus juris jurandi Opuscula I S. 73 mit Griechischem zusammengestellt worden, welcher natürlich nach der damals herrschenden Anschauungsweise fälschlich den jüdischen Brauch zur Quelle omnium harum superstitionum macht. Der Probetrank des Mosaischen Gesetzes besteht nicht in Stierblut, sondern in Wasser des bitteren Wehes, in welches der Priester ein Blatt mit Verwünschungen abgewaschen hat. Der Trank hat bei der Schuldigen die Folge, dass der Bauch schwillt und die Hüfte schwindet. Einen Reinigungseid fordert noch der spartanische König Demarat von seiner Mutter auf das Gerücht hin, dass sein angeblicher Vater zeugungsunfähig und er daher nicht Königssohn, sondern von einem Eselshirten erzeugt sei, bei Herodot VI 67 ff., eine Partie, die zuletzt auf eigene Mitteilungen des Demarat zurückgeht. Vor der feierlichen Befragung schlachtet er dem Zeus Herkeios einen Stier und legt seiner Mutter von den Eingeweiden in die Hände. Hier ist das Stieropfer geblieben, an Stelle des Trunkes aber ist ein blosses Berühren der Hostie getreten. Natürlich ist der erwachsene Sohn als *κύριος* der Mutter zu einer solchen Vereidigung genau so berechtigt, als der Gatte oder eventuell der Vater oder Bruder. Mit

dem Falle der Helena auf gleicher Stufe steht der des Jason (Apollonios lex. Hom. 156, 18 und Diodor IV 55); er hat der Medea die geschworenen Eide gebrochen. Der blosse Ehebruch würde natürlich beim Manne zur Motivierung einer göttlichen Strafe nicht ausreichen.

Eigentümlich ist die zweite Reihe von Fällen: Midas, Psammenit, Smerdis, Könige, die entweder von einem siegreichen 10 Gegner zum Gifttrunk gezwungen werden oder sich aus Mutlosigkeit freiwillig das Leben nehmen. Hier ist wohl die ursprüngliche Idee die, dass der in seiner Herrschaft bedrohte Fürst oder der Prätendent, der die Herrschaft noch nicht erlangt hat, die göttliche Entscheidung herausfordert. Der Bluttrank, als Gottesurteil angewendet, würde sich in diesen Fällen nur durch seine Einseitigkeit vom Zweikampfe zwischen zwei Prätendenten unterscheiden. Diese Fälle würden ursprünglich alle entweder Wechsel der Dynastie oder Neubefestigung derselben nach überwundener Bedrohung zur Folge haben. Indes ist leicht begreiflich, wie nahe die kleinmütige Befragung des Gottesurteils in diesen Fällen den Übergang zu der Auffassung als Selbstmord aus Verzweiflung legt. Dass, wohl von späteren und nicht guten Berichterstattern, die Todesart des Themistokles auf Hannibal übertragen wurde (Plut. Flam. 20, 6), hat unter keinen Umständen etwas Auffallendes.

Wer dieser Beurteilung der beiden Kategorieen der durch Stierblut Getöteten zustimmt, wird weiter folgern müssen, dass, als die Sage vom Tode des Themistokles entstand, in Athen noch eine Erinnerung daran vorhanden war, dass man den Bluttrank als Inquisitionsmittel beim Verdachte des Vaterlandsverrates oder des Meineides überhaupt anwenden konnte, dass aber in den zwanziger Jahren, als die Ritter aufgeführt wurden, die Gründe, die zur Entstehung der Sage geführt hatten, nicht mehr verstanden wurden, jene Erinnerung also erloschen war[1]). Möglicherweise hängt das mit Ephialtes' Einschränkung der Areopagitenrechte zusammen.

---

1) Sophokles in der Antigone 264 ff. kennt noch das Ordal als Unschuldsbeweis da, wo man später Folterung angewendet haben würde; denn die Scharwache von Theben hat man sich offenbar aus Staatssklaven bestehend zu denken. Vielleicht hat Sophokles, der sich hier einmal als Antiquar zeigt, recht, und trat in aufgeklärterer Zeit an Stelle des Gottesurteils für Unfreie die Folterung, für Freie der blosse Eid, resp. wenn sie für überführt galten, der Schierling.

Dass man gerade Stierblut mit Vorliebe zum Eidestrunk verwendet, erklärt sich offenbar daraus, dass man zur Einleitung der Caerimonie, wie in dem besprochenen Falle König Demarat, einen Stier zu opfern pflegte. Solange man an die göttliche Offenbarung der Schuld glaubte, hätte jede Flüssigkeit denselben Dienst gethan, und in der That finden sich Anzeichen, dass man auch blosses Wasser verwendete, natürlich Wasser von besonders geheiligten, von natürlichem Schauder umschwebten Quellen oder Flüssen, an die sich dann der Glaube knüpfte, dass sie direkt aus dem dunkelen Orte der Strafe für die Eidbrecher hervorströmten. Die Styx, die verhasste, ist nichts anderes als solch ein Wasser des bitteren Wehes. Hesiod in der merkwürdigen Schilderung der Theogonie 775—806 beschreibt die Rolle, welche die Styx als Eidschwur der Götter spielt. Wenn Zwist und Streit unter den Göttern entsteht oder wenn einer der Olympier lügt, sendet Zeus die Iris, in goldener Kanne das kalte Wasser zu holen; wer von diesem spendend *(ἀπολείψας)* einen Meineid schwört, der liegt zunächst ein Jahr lang in schwerer Krankheit und berührt weder Nektar noch Ambrosia, nach diesem grossen Jahre *ἄλλος ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἆθλος,* neun Jahre bleibt er den Sitzen der Olympier fern, erst im zehnten betritt er wieder ihre Versammlungen und nimmt teil an ihrem Mahle. Während es bei Homer genügt die Styx anzurufen, muss bei Hesiod das Wasser zugegen sein und es wird aus dem Kruge gespendet. Die beiden Fälle, welche unterschieden werden, sind nicht genau koordiniert; der häufigste Fall, dass ein Gott dem anderen Lüge vorwirft, musste dem allgemeinen, wenn Zwist und Streit entsteht, eigentlich subordiniert sein. Unter diesen Lügen sind natürlich lediglich solche zu verstehen, die einen Rechtsnachteil für den anklagenden Teil zur Folge haben würden, und wir können schliessen, dass überhaupt bei den Streitigkeiten der Götter der angeklagte Teil Recht und Pflicht der Eidesprobe hatte[1]). Über die Folgen des göttlichen Meineides berichtet der ehrliche Hesiod mit frommem Schaudern und entsprechender Undeutlichkeit. Wir haben es hier offenbar nicht mit seinen persönlichen Spekulationen zu thun, sondern mit der zielbewussten Konsequenz einer Priester-

11

---

1) Dies ist ja das Gewöhnliche. In gläubigen Zeiten pflegen die Verdächtigen, die sich unschuldig fühlen, zum Gottesurteil zu drängen.

schaft, welche die Übertretung bestimmter Moralgesetze bis in die Reihen der *ϑεοὶ ῥεῖα ζώοντες* mit Strafandrohungen verfolgt. Unsterblich sind die Götter; aber soweit Götter leiden können, leiden sie. Bei Menschen würde dem grossen Krankheitsjahr der Tod entsprechen, den neunjährigen *ἄϑλοι χαλεπώτεροι* die Höllenstrafen bis zum Eintritt einer neuen Loswahl.

Etwas deutlicher als Hesiod drückte das eine orphische Offenbarung aus, wohl nach gleicher Quelle als Hesiod, der delphischen Tempeltradition, auf welche ausser anderen Erwägungen die neunjährige Periode führt, Servius ad Aen. VI 565 (fg. 157 Abel) Fertur namque ab Orpheo quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro. Welche Rolle spielt nun bei der Ermittelung des Meineides das Styxwasser? Der schwörende Gott muss das Gefäss berühren und davon spenden (793); aber sind nicht die Folgen, als ob er davon getrunken hätte und es ihm zu Gift geworden wäre?[1]) Offenbar ist aus anderem Kultgebiet die Spende hier erst an Stelle des älteren Eidtrankes getreten und deswegen ist der jüdische Ritus verständlicher als Hesiods Schilderung der Styx. Die primäre Bedeutung der Styx ist, wie der Name verbürgt, jedenfalls die des Schwurwassers; es ist ein Fehlgriff von Bergk, wenn er in seinem schönen Aufsatz über die Geburt der Athena[2]) die Styx ohne weiteres den Götterströmen gleich setzt. Allerdings kommen da zweifellos manche Kreuzungen der Vorstellungen vor, da man sich zu bestimmter Zeit nicht nur die Himmelsströme, sondern auch das Totenland an den Grenzen der Erde vorstellte, wie das jetzt von A. Dieterich[3]) gut ausgeführt ist. So mag der Pyriphlegethon ursprünglich ein Lichtlandstrom sein[4]); aber die Styx ist von Anfang an ein unterirdisches Wasser; schon bei Homer ist mit ihrer Anrufung die Vorstellung der unterirdischen Bestrafung des Meineides stets verbunden. Wegen dieser Beziehung zur Unterwelt teilt auch die Styx — und die gleich zu besprechenden verwandten Ströme —

1) Verführerisch wäre es, mehr Logik in die Hesiodische Schilderung zu bringen durch Änderung von *ἀπολείψας* in *ἀπολείξας*, wenn dieser Ausdruck in epischer Sprache statthaft wäre. Auch die Lesart *ἀπαλείψας* geht auf das Bedürfnis nach konkreter Verwendung des Wassers zurück.

2) Kleine Schriften II S. 696 ff.

3) Nekyia S. 20 ff.

4) So Dieterich a. a. O. S. 28 mit Recht gegen Rohde, Psyche S. 27.

nicht das Schicksal der Jenseitsströme des Götterlandes, wie z. B. der Eridanos, mit erweitertem geographischem Gesichtspunkte immer weiter hinausgeschoben zu werden. Man hatte im Lande erreichbare Quellen nötig, um bei ihrem Wasser zu vereidigen, gleichviel, ob man es zum Schwure trank oder spendete. Leider sagt uns Herodot VI 74 nicht, welche Vereidigung der Arkader-vorsteher der König Kleomenes beabsichtigte, wenn er für nötig hielt, sie nach Nonakris zur arkadischen Styx zu führen und zu unbedingter Heeresfolge zu verpflichten. Dass diese arkadische Styx das Vorbild der Hesiodischen gewesen sei, ist nicht nötig, obwohl nicht unmöglich, jedenfalls ist es keine willkürliche Herabziehung eines ursprünglich in idealem Lokal an den Grenzen der Welt gedachten Himmelstromes, sondern eine Quelle, wie sie ein uralter Stamm zur Schliessung von Verträgen nötig hatte, und im Verlauf seiner Wanderung an verschiedenen Punkten gefunden oder geschaffen haben mag. Mir ist wahrscheinlich, dass auch von der arkadischen Styx ursprünglich zum Eide getrunken wurde. Die Entstellung, dass das Wasser unbedingt giftig sei, welche Pausanias VIII 18, 4 berichtet, hat die Styx mit dem Stierblut gemein. Wenn Pausanias ebenda § 6 berichtet, das Styxwasser zersprenge oder zersetze alle Gefässe, nur der Pferdehuf halte es aus, so liegt die Vermutung nahe, dass der Vereidigung ein Rossopfer voranging oder wenigstens ein Rosseshuf das rituelle Gefäss für das Styxwasser war[1]). Allgemeiner sagt Kallimachos bei Apollodor fg. 10 (C. Müller), das Wasser zersprenge alle Gefässe ausser hörnenen. Porphyrios bei Stob. Ecl. I 49, 52 berichtet nach Philon von Heraklea, dass es bei den Skythen gehörnte Esel gebe, und dass nur diese Eselshörner imstande seien, das Styxwasser zu halten, ja er kennt das Weihepigramm Alexanders des Grossen auf einem solchen Horn in Delphi.

Schon Pausanias merkt bei der Beschreibung von Nonakris an, dass Homer Il. II 755 den thessalischen Titaresios, einen Abfluss der Styx, des schrecklichen Eidwassers, sein lasse. Der

---

1) Das von Pausanias berichtete Gerücht, dass Alexander der Grosse mit Styxwasser vergiftet worden sei, geht wohl auf irgend einen Satiriker zurück, der den Gott Alexander am Styxwasser sterben liess, weil er seine göttliche Abkunft erlogen habe. Dass man gemeinhin aus der Quelle bei Cumae, in der man eine stygische zu erkennen glaubte, nicht trank, ist begreiflich. Der Naturforscher Strabo merkt V p. 244 ausdrücklich an, dass das Wasser trinkbar sei.

Titaresios fliesst in den Peneios, und lange Zeit fliesst in diesem sein Wasser deutlich unterscheidbar. Daraus wird man auf besondere Herkunft des Flusses geschlossen haben, und wahrscheinlich hat man ihn ähnlich wie die arkadische Styxquelle verwendet.

13 Noch an manchen anderen Punkten Griechenlands wurden Unterweltsflüsse lokalisiert; doch ist nicht überliefert, dass bei ihnen geschworen worden sei. So gab es in Triphylien einen Acheron, bei dem thesprotischen, schon in der Odyssee durch Giftbereitung berüchtigten Ephyra einen Acheron und einen Kokytos (Paus. I 17, 5). Dass die Namen der Unterweltsflüsse an allen diesen Orten erst aus Homer stammen, möchte ich nicht so sicher behaupten, wie Rohde Psyche S. 53, 1 zu thun scheint, so richtig er bemerkt, dass die Behauptung des Pausanias, der sich O. Müller und Welcker, Götterlehre I 814, anschlossen, dem XI. Buche der Odyssee schwebe vornehmlich das thesprotische Lokal vor, unbegründet sei. Ob Ephoros bei Macrob. V 18 (fg. 27) die Sitte, bei Schwur, Gebet und Opfer das Wasser Acheloos zu nennen, mit Recht auf den Einfluss des dodonaeischen Orakels zurückführt, muss gleichfalls dahingestellt bleiben. Wahrscheinlich ist es nicht und wohl die Bergksche Auffassung des Acheloos als Himmelstrom in diesem Falle berechtigter. In der Alkmaionsage ist der Acheloos der Kathartes.

Die in bestimmten Gegenden lokalisierten Unterweltsgewässer liessen sich wohl leicht noch vervielfältigen, wenn man Namen wie Ladon[1]) und Ameilichos mit in die Untersuchung zöge; aber

1) Wenn Bergk hier (a. a. O. S. 711 ff.) mit der Zusammenstellung mit Lethe recht hat, was mir wahrscheinlich ist. Gerade bei mythischen Namen nämlich zeigt sich bei der Behandlung der Aspiraten vielfach ein Schwanken, das sich auf isoliert griechischem Sprachgebiet nicht erklären liesse, so dass man genötigt ist, die nordbalkanischen Dialekte oder Sprachen zur Erklärung mit heranzuziehen. Der Name des Asklapios z. B. wird bekanntlich auch mit *β* oder *φ* geschrieben. Wenn man ferner bedenkt, dass, wie bereits Welcker, Trilogie S. 184 sah, die lemnische Kabiro in Rhodos als Kapheira wiederkehrt, wozu auch die kapheirischen Felsen auf Euboea zu stellen sind, so kann man sich für die Kabiren die schönsten semitischen Etymologieen ersparen. Auch bei Leto schwankt nach Platon die Schreibung, und da nach Plutarch de Daedalis 3 die in der Kithaironhöhle verborgene Hera eine *Λητὼ μυχία* ist, so wird man sich schwer entschliessen, diesen Namen von *λανθάνω* zu trennen. Auch die Abnormität des delphischen Dialekts, Media statt Tenuis zu gebrauchen (Plut. quaest. gr. 9) wird man sich doch am einfachsten aus dem Einfluss eines älteren dort ansässigen nordgriechischen oder ungriechischen Stammes erklären. Dann wird man Delphi mit der Telphusa etymologisch zusammenstellen müssen. *Πύτιον* erscheint auch

als Grund einer solchen Lokalisierung würde ja wohl in allen Fällen das Vorhandensein eines Totenorakels oder eines Kults der unterirdischen Gottheiten genügen. Nun ist ja die älteste Rechtsfindung, zu der das Gottesurteil gehört, nur ein specieller Fall der Orakelbefragung; aber es scheint keine Spur von Überlieferung vorhanden zu sein, dass mit dem griechischen Orakelwesen derartige abergläubische Riten, wenigstens in historisch heller Zeit, verbunden gewesen wären. Das merkwürdige Palikenorakel bei Katane[1]) wage ich hier nicht zu verwenden, da sein griechischer Ursprung nicht ausser Zweifel steht. Allerdings würde die auffällige Übereinstimmung einzelner Züge mit der Mosaischen Eifersuchtsprobe an sich keineswegs altgriechischem Ursprung im Wege stehen, und die natürlichen Schauer des vulkanischen Naturwunders hätten leicht superstitiöse Bräuche der Urzeit in die historisch-helle Zeit hinüberretten können. 14

Ich würde also bei dem Fehlen der Überlieferung und bei der nachweislich frühen Verständnislosigkeit für die ursprüngliche Bedeutung des Stierblutes und der Styx die bisher angedeuteten Möglichkeiten der Verwendung stygischer Quellen nicht erörtert haben, wenn nicht einige merkwürdige delphische Altertümer erneute Betrachtung zu verdienen schienen. Zunächst scheint sich nämlich Plutarch de Pythiae oraculis 17 mit Recht darüber zu verwundern, dass nach Eudoxos die Quelle Kassotis[2]), aus welcher die Pythia den begeisternden Trunk schöpft, von einigen *Στυγὸς ὕδωρ* genannt wurde. Die Konsequenz, die Plutarch zieht, dass die Gewährsmänner des Eudoxos ihn falsch berichtet hätten, werden wir ablehnen müssen; sie entspringt aus seiner an sich ganz richtigen Theorie, dass die freundlichen Musen zugleich die Vorsteherinnen der Pythischen Mantik seien. Aber allerdings werden wir eine Erklärung dafür suchen müssen, dass dieselbe Quelle, die den Begeisterungstrunk bot, den finsteren Namen des unterweltlichen Schwurwassers führen konnte, das ja doch gemeinhin für absolut giftig galt. Die Erklärung hätte Plutarch das

---

auf jungen kretischen Inschriften, z. B. Monumenti antichi I, S. 50, *Ποίτιος* in dem bekannten Eide von Dreros.

1) Die antike Litteratur bei Preller Polemonis fragmenta p. 126 ff., vgl. neuerdings M. Mayer u. Kronos in Roschers Myth. Lexikon Sp. 1491.

2) Diese ist nach der ganzen Beschreibung sicherlich gemeint und wird von Paton mit Recht für die Lücke postuliert, cf. Paus. X 27 s. fin.

unmittelbar über der Quelle befindliche Unterweltsbild Polygnots geben können. Dieses enthielt eine Gruppe, die allerdings, wie auch die unbestimmten Wendungen des Pausanias beweisen, den Exegeten jener Zeit schon längst Kopfschmerzen bereitete, X 28, 5: „Nahe bei dem Manne, der seinen Vater misshandelte und deshalb im Hades Übles erduldet, ist die Bestrafung eines Tempelräubers dargestellt. Die Frau, die ihn bestraft, kennt sowohl andere Gifte als namentlich solche, die zur Misshandlung der Menschen dienen." Robert in seinem inhaltreichen Programm über die Nekyia des Polygnot (Halle 1892) S. 59 kamen hier sehr zur unrechten Zeit die *φαρμακεύτριαι* des Kypseloskastens in den Kopf, die gleichfalls den alten Exegeten Schwierigkeiten bereiteten und neuerdings von O. Kern (Arch. Jahrb. III S. 234ff.) ansprechend gedeutet worden sind. Weil diese *φαρμακεύτριαι* mit Keulen in Mörser stiessen, nahm Robert auch für die *φαρμακίς* des Polygnot die Mörserkeule als das Instrument an, mit welcher sie den Tempelräuber strafe, und vermutete daher in ihr eine *Δίκη* oder *Ποινή*. Diese Vermutung ist aus mehreren Gründen unhaltbar. Auch wenn man das *ῥόπαλον* als Waffe der Rachegötter unbedenklich zuzugeben geneigt wäre, so ist es doch für die von Robert genannten Dämonen durchaus nicht bezeugt; Dike führt vielmehr das Schwert und die *Ποιναί* die Geissel oder Fackel. Ferner würde man doch erwarten, dass Pausanias, der ja doch nur Quellen ersten Ranges hier ziemlich treu reproduziert, wenn er Kombinationen vorbringt, versuchen würde, sie zu begründen. Gerade die zaghafte Art seiner Beschreibung nötigt aber zu der Annahme, dass er nur angiebt, was er auf dem Bilde zu sehen meint.

15 Da würden wir also geführt auf eine Gruppe, die eine Frau mit einer Trinkschale und einen *ἱερόσυλος* mit den Anzeichen der beginnenden Wirkung des genossenen Giftes darstellte. Man kann sich diese *αἰκία σώματος* in polygnotischem Stile als die Symptome eines ausbrechenden Krampfes oder als einzelne Verwesungsflecke gut vorstellen. So ist denn auch in der letzten Behandlung dieser Frage, in Dieterichs Nekyia S. 68, 2 mit Recht die ältere Auffassung, die eine wirkliche Vergiftungsscene in Polygnots Hades anerkennt, gegen Robert in Schutz genommen[1]).

1) Richtig ist auch, dass Dieterich die Lesung *τὸν συλήσαντα ἱερέα* (statt *ἱερά*), die Robert, gestützt auf die beste Hs. verteidigt, preisgiebt. Es handelt sich hier nicht um seltene komplizierte, sondern um einfache typische Fälle.

Nur in der Art der Erklärung vermag ich ihm nicht beizustimmen. Er führt an, dass auch bei Valerius Flaccus Tisiphone im Hades Giftbecher kredenze, und meint, diese Strafe sei wohl hergenommen von der geläufigen Todesstrafe durch den Gifttrank. Meines Erachtens würde die Fragstellung gerechtfertigter sein, ob nicht die Hinrichtung durch Gift erst nach Verweltlichung des Kriminalverfahrens an eine ältere Befragung der Götter durch einen indifferenten Trank, der nur auf den Schuldigen als Gift wirkte, getreten sei. Eine real wirksame Art der Hinrichtung im Hades anzubringen, hatte ja keinen Sinn. Wohl konnte die Todesursache bei Polygnot, teilweise nach Vorgang des Epos angedeutet sein, wie bei dem Lokrer Aias oder bei Phaidra[1]); aber die eigentlichen Unterweltsstrafen gehören in ein ganz anderes Kapitel und durften keine Aussicht auf baldigen Tod eröffnen. Auch war ja in Delphi die Strafe für den überführten Tempelräuber gar nicht der Giftbecher, sondern wie wir aus der Aesopsage wissen, das Herabstürzen vom Felsen. Ich vermute also, dass nicht die Perpetuierung der Todesstrafe bei Polygnot dargestellt war, sondern der peinlichste Moment der Entlarvung des Verbrechers. In dem Unterweltsbilde wird man die Frau, die dies überwacht, wohl Erinys zu benennen haben; sie setzt aber gewiss nur die Rolle fort, die wirklichen Tempelräubern gegenüber die Pythia spielte, die auch sonst *ἁγνᾶν*[2]) *ἐπίσκοπος χερνίβων* war. Eben der Moment, der die Höllenstrafe auf den Verbrecher herabzog, wurde verewigt, indem das Gottesurteil des Trankes nur eine trotzige Fortsetzung des Meineids ist, mochte dieser nun wirklich formell geleistet oder nur durch Leugnen oder Stillschweigen faktisch begangen sein. Wer sich dem Eidtrunke unterwarf, — und natürlich waren die zunächst in Untersuchung Gezogenen meist Hörige des Heiligtums,

---

1) Auch bei dieser scheint mir Dieterichs realistische Auffassung (S. 208, 1) dem *εὐπρεπέστερον* des Pausanias gegenüber unhaltbar. Polygnot hat einfach eine der freundlicheren Formen des Oscillenritus auf einen für diesen ätiologischen Mythus übertragen. Was wäre denn bei Polygnot noch für eine „Symbolik" vorhanden, wenn Phaidra mit dem Hals in der Schlinge hinge und nur mit den Händen beiderseits hineinfasste, um noch eine kurze Zeit Atem zu behalten? Das wäre ausserdem *ἀσχημονέστερον* und eines Öldrucks vom jüngsten Gericht würdiger als Polygnots.

2) Nicht *ἁγνὰ ἐπίσκοπος χ.* wie Bergk Sim. fg. 45 und die Plutarchherausgeber annehmen. Die *χέρνιβες* verlangen ein Beiwort, die *ἐπίσκοπος* nicht, wie schon Schneider einsah.

16 denen keine Wahl blieb — behauptete damit hauptsächlich in feierlichster Weise seine Unschuld, und war, wenn er nicht bestand, eines Meineides unter erschwerenden Umständen schuldig. Damit wäre erklärt, wie die Kassotisquelle auch stygisches Wasser werden konnte, für den, der gegen die Götter des Ortes gefrevelt hatte.

Begreiflich ist weiter, dass gerade in Fällen der *ἱεροσυλία* ein so altertümliches Verfahren, das natürlich die Priesterschaft selbst in Händen behielt[1], bestehen bleiben konnte und dass sie darauf hielt, dass die nächsten und die ewigen Folgen des gewiss nicht seltenen Vergehens an weithin sichtbarer Stelle dem besuchenden Publikum drastisch vor Augen geführt werden.

War ja nach delphischer Auffassung Neoptolemos, dessen *ἀριστεία* die eine Hälfte der Lesche füllte, selbst ein *ἱερόσυλος* (schol. Eur. Or. 1655) und seine Darstellung über seinem Grabe wurde von der Priesterschaft gewiss eher als Warnung denn als Verherrlichung gefasst, ohne Rücksicht auf die Absichten der Knidier und Polygnots[2]. Sehr ansprechend schliesst Töpffer, Rhein. Mus. N. F. XLIII, S. 145 [Beiträge zur griech. Altertumswissenschaft, S. 133], aus der Nachricht des Pausanias X 32, 6, dass im hylaeischen Apollonkult bei Magnesia am Maiandros heilige Männer unversehrt von steilen Klippen zu springen pflegten, dass auch die sühnende Hinrichtung des Herabstürzens vom Felsen, die gerade im Apollonkult zu Hause war, ursprünglich eine Art Gottesurteil gewesen sei. Man bot dem Gotte das Menschenopfer an, und der, den er verschonte, war geläutert und ihm fortan heilig.

II. Die Büssergestalten im Hades.

Da die Gestalten, welche in zerbrochenen Gefässen Wasser tragen, bei Polygnot „noch" beiderlei Geschlechtes sind und als *ἀμύητοι* bezeichnet werden, der Name Danaiden für sie zuerst im dritten Jahrhundert in dem pseudoplatonischen Axiochos sich findet, so nimmt man allgemein an, das früher Bezeugte sei auch

---

1) Über einen Fall priesterlicher Jurisdiktion vgl. den Anhang.

2) Über die ursprüngliche Bedeutung von *λέσχη* siehe Abschnitt III.

das Ursprünglichere [1]). Die Strafe soll nur eine Verbildlichung der nicht erreichten heiligen *τέλη* sein, und weiter wird vermutet, nach älterem Volksglauben habe das Trauergeschick, ewig vergeblich Wasser zum Hochzeitsbade zu tragen, diejenigen getroffen, die das *τέλος γάμου* nicht erreicht haben. Neuerdings ist nun der Verdacht der nachträglichen heroischen Benennung von Dieterich, Nekyia S. 76 auch auf diejenigen Büssertypen übertragen worden, welche bereits in Od. XI heroische Namen trugen, auf Tantalos, Tityos, Sisyphos. Orphische Mystiker sollen „harmlose attische Volksüberlieferungen und Märchen aufgegriffen, umgestempelt und mit grossen mythischen Namen ausgestattet" haben. Dieterich scheint anzunehmen, Sisyphos sei ursprünglich nur ein Bild etwa des unfruchtbaren Grüblers gewesen. Aus welchem populären Charaktertypus Tantalus „der *γέρων*, der mitten unter den schönsten Genüssen sie nie erreichen kann", hervorgegangen sein soll, ist schon weniger klar, etwa aus dem des Geizigen? Und was erreichten jene Mystiker, wenn sie diese Charakterbilder zu Sündern und Königen der Vorzeit machten und in den Homerischen Hades einschmuggelten? Eine erbauliche Abschreckung doch gewiss nicht, denn die geht vielmehr den umgekehrten Weg:

> Tantalus a labris sitiens fugientia captat
> Flumina — quid rides? mutato nomine de te
> Fabula narratur: congessis undique saccis
> Indormis inhians etc. (Hor. Sat. I 1, 168 ff.)

Da hätte also die kynische Moralpredigt, welche Horaz und Lucrez III 878 wiedergeben, durch einen glücklichen Zufall das Ursprüngliche wiederhergestellt [2])? Und wie erklärt sich bei Dieterichs Annahme, dass die Vergehen jener Könige der Vorzeit mit Ausnahme eines einzigen nicht genannt sind, dass die Strafen zu den aus anderweitiger Überlieferung zu schöpfenden Vergehen gar nicht zu passen scheinen? Von einer Tendenzfälschung erwartet man Einheitlichkeit und Klarheit des Zweckes. 18

Ich halte nicht nur für die Büsser, sondern auch für die *ἀμύητοι* Dieterichs Auffassung für unhaltbar. Dass zunächst für

---

1) Z. B. v. Wilamowitz, Homer. Unters. S. 202; Kiessling zu Horaz Od III, 11; Rohde, Psyche S. 292, 1; Dieterich, Nekyia S. 70, 1.

2) Andere Stellen bei Ed. Norden In Varronis saturas Men. observ. sel. p. 330 ff.

die Büsser die heroischen Namen uralt sind, lässt sich mit Dieterichs eigenen Mitteln leicht zeigen. Über die nahe Verwandtschaft der Harpyien mit den Erinyen handelt er selbst gut S. 56, 1[1]. Diese Harpyien nun rauben oder besudeln dem blinden Phineus das Mahl; ähnlich wie Tantalos darbt er an voller Tafel; wie bei Tantalos wird auch bei ihm der Grund der Strafe verschieden angegeben. Es ist wohl einleuchtend, dass Phineus' Strafe ursprünglich als eine ewige, nach dem Tode stattfindende aufzufassen ist. Die Blindheit bezeichnet ihn als abgeschiedenen, sein Land, einst im fernsten Osten der bekannten Welt gelegen, ist ursprünglich ein Totenland. Die Harpyien, die ihn strafen, sind Rachegeister des Hades. Indem man nun diese Harpyien gleich setzte mit den Waldfrauen, die von den Genossen des wilden Jägers, den Boreaden, verfolgt werden, ergab sich eine Befristung der Strafe, eine Verlegung derselben in dieses Leben und auf die Oberwelt, und so wurde die Gestalt des Phineus ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet in die Argonautensage und -dichtung aufgenommen. Ebenso wie Phineus sind die Gestalten des Tantalos, Sisyphos und Tityos uralt und volkstümlich, ob als Büsser ist freilich fraglich und muss für jeden einzelnen Fall besonders untersucht werden. Sisyphos z. B. mag ganz gern ursprünglich ein Sonnengott und sein Stein die Sonne gewesen sein[2], Tantalos ein Bergriese, die Danaiden Quellnymphen, und es ist möglich, dass man diese Gestalten, weil man sie sich vornehmlich an den Grenzen der Welt dachte, zuerst in den benachbarten Hades setzte und erst dann ihre Verrichtungen als Strafen auffasste, die man dann in verschiedener Weise zu motivieren suchte.

Bei dieser Annahme einer langen allmählichen Entwickelung erklärten sich die zahlreichen Varianten und auch die Inkongruenz von Schuld und Strafe weit besser als bei der einer bewussten Tendenzdichtung des sechsten Jahrhunderts. Allerdings wird dabei vorausgesetzt, dass die orphische Bewegung, die im siebenten und sechsten Jahrhundert aus unsichtbaren Quellen an den Tag tritt, bereits vor Jahrhunderten Vorläufer gehabt habe; aber diese Voraussetzung lässt sich überhaupt nicht abweisen. Zeigen doch

1) Es wäre für diese Verwandtschaft noch anzuführen Hesych ὄρπα· Ἐρινύς und ορπαξ· θρασὺς ἄνεμος und zu diesen Glossen Meineke, Anal. Alex. p. 267 und Meister, Die griech. Dialekte I S. 49.

2) Vgl. V. Henry, Quelques mythes naturalistes méconnus S. 9 ff.

gerade die eindringenden Untersuchungen Rohdes und Dieterichs, wie religionsgeschichtlich die jüngsten Partieen des Epos an diejenigen Vorstellungen, welche in der ältesten fast völlig über- 19 wunden scheinen, wieder anknüpfen. Wie gross einst die Anzahl der Gestalten war, welche eine von Jenseitsfurcht erfüllte Volksphantasie als Typen bestimmter Vergehen schuf oder deutete, lässt sich nicht mehr ausmachen. Es hängt von unberechenbaren Zufälligkeiten ab, ob sie diese Bedeutung, wie Phineus wieder einbüssten, ob sie längere Zeit in ihrer ursprünglichen Luftregion blieben, wie Ixion, oder ob sie in den später alleinherrschenden Ort der Strafe, den unterirdischen Tartaros, herabgezogen wurden, wie die Büsser in XI.

So sehr ich mit v. Wilamowitz, Homer. Unters. S. 140 ff. der Ansicht bin, dass XI eine späte Kompilation sei und dass die Partie 566—631 noch später hinzugefügt sei, da V. 565 von 632 unmittelbar fortgesetzt wird, so wenig vermag ich in dieser am spätesten hinzugesetzten Partie attisch-orphischen Einfluss zu erblicken. Dass diese Einlage nicht aus ungeschriebenen Sagen geschöpft, sondern einer bereits geformten poetischen Vorlage nachgebildet sei, geht aus der ganz unepischen Kürze hervor, mit welcher über die wichtigsten Ereignisse hier weggegangen wird. Wenn man eine litterarische Vorlage annehmen muss, so liegt es durchaus am nächsten, an diejenige Nekyia zu denken, aus welcher nach der Meinung des gelehrten Gewährsmannes des Pausanias noch Polygnot die Gestalt des Charon entlehnte, die Nekyia der Minyas.

Was sich aus den bezeugten Fragmenten über dieses Gedicht wissen und mit Wahrscheinlichkeit erschliessen lässt, spricht durchaus für diese Voraussetzung. Die Hypothese O. Müllers[1]), das Gedicht habe die *κατάβασις* des Orpheus behandelt, welche v. Wilamowitz, Homer. Unters. S. 222 aufnahm, hätte von Robert, Polygnots Nekyia S. 79 nicht wiederholt werden sollen, nachdem Rohde, Psyche S. 278, 2 gegen sie durchaus triftige Einwände erhoben hat. Schon aus chronologischen Gründen kann in einer Hadesfahrt des Orpheus nicht Theseus und Peirithoos vorgekommen sein. Die Erwähnung jener beiden Frevler legt 20 den Gedanken an eine jüngere Hadesfahrt nahe, an die des

---

1) Orchomenos², S. 12.

Herakles, der dem Theseus nach späterer attischer Dichtung zum Befreier ward[1]). Aber mag diese Vermutung auch nicht zu beweisen sein, jedenfalls spielten unter den Hadesbewohnern der Minyas bestrafte Frevler eine hervorragende Rolle, und zwar sind es, von Theseus und Peirithoos abgesehen, vorwiegend Frevler gegen die delphischen Gottheiten. Von Amphion bezeugt Paus. IX 5, 8 (fg. 3), dass er Strafe leide für seine Überhebung gegen Leto und ihre Kinder; fg. 6 über Orion ist leider unvollständig, doch hat er wenigstens nach einer Version der Artemis nachgestellt, wie Tityos der Leto. Thamyris (fg. 4) hat sich gegen die Musen vergangen, die gleichfalls zu Delphi verehrt wurden. Meleager (fg. 5) ist von Apollons Hand gefallen. Nun erscheinen an der Spitze jener Interpolation des XI. Buchs die beiden Frevler gegen Artemis und Leto, und da die ganze Partie durchaus den Eindruck eines flüchtigen Excerptes macht, so ist Benutzung mehrerer Quellen durchaus unwahrscheinlich. Wenn man dazu die dürftigen Fragmente der Minyas mit der Interpolation von XI kombinieren darf, so würde sich für dieses Gedicht als wahrscheinlich herausstellen, dass es im Dienste des delphischen Orakels stand und eindringlich zwar nicht direkt Moral, aber die Strafgerichte bestimmter Gottheiten an übermütigen Frevlern predigte. In einem von Delphi aus beeinflussten Gedicht würde man auch Minos und Tantalos als aus dem Sagenkreise des kretischen Zeuskultus abgeleitet gut begreifen, für dessen genealogisches Verhältnis zum delphischen Kult ja der von Kronos ausgespieene Stein beim Orakel lebendiges Zeugnis ablegte. Das Gedicht braucht nicht älter gewesen zu sein, als das siebente Jahrhundert; als eigentlich orphisch oder mystisch kann man die Reste jedenfalls nicht

1) Dann würde der Interpolator des XI. Buchs aus seiner Vorlage V. 602 das *εἴδωλον* des Herakles beibehalten haben; ihn selbst konnte er der Unsterblichkeit nicht berauben, mochte aber keinen der berühmten Vorgänger des Odysseus missen; das Scheuchen der Seelen 605 ff., das jetzt als ständige Beschäftigung des *εἴδωλον* erscheint, würde in der Vorlage den Eintritt des Helden angekündigt haben. Bei Apollodor II, 5, 12 wird erzählt von der Hadesfahrt zur Erbeutung des Kerberos *ὁπηνίκα δὲ εἶδον αὐτὸν αἱ ψυχαί, χωρὶς Μελεάγρου καὶ Μεδούσης τῆς Γοργόνος ἔφυγον.* Meleager spielte nach fg. 5 (Kinkel) auch in der Minyas eine Rolle. Wenn diese Kombination richtig ist, so würde das Herakleseidolon, das schon den alten Erklärern so viel Schwierigkeiten bereitete, Improvisation eines Dichterlings sein, welche mit antikem Seelenglauben nichts zu thun hat. Polygnot hat das *εἴδωλον* nicht gemalt, weil er keine Störenfriede brauchen konnte, er hat auch den Orion fortgelassen.

bezeichnen; es verherrlichte die düstere Majestät der delphischen Götter mit lebhafter Androhung einer ewigen Strafe im Hades. Es ist daher durchaus begreiflich, wenn Polygnot zur Ausschmückung der delphischen Halle diese lokale Tradition benutzte [1]). Vermutlich geht unsere ganze Kunde von dem Gedicht auf den Gewährsmann des Pausanias zurück, da der bei Polygnot nicht vorkommende Orion leicht bei der Behandlung des Tityos erwähnt werden konnte.

In der Beschäftigung der Danaiden erscheinen allerdings bereits auf schwarzfigurigen Vasen nicht nur Frauen, sondern auch Männer, also wohl ganz allgemein Seelen (Archäol. Zeit. 1870, T. 31, S. 42 ff., dazu Furtwängler, Archäol. Anz. 1890, S. 24). Mögen nun auf dem Vasenbilde *ἄγαμοι* oder *ἀμύητοι* gemeint sein, in beiden Fällen lässt es sich schwer ausdenken, wie und von wem für diese im dritten Jahrhundert ein heroisches Vorbild substituiert sein sollte und zwar mit durchschlagendem Erfolg [2]). Dass irgend welche Mystiker es liebten, für bestimmte Sünderkategorieen hochklingende mythische Namen einzusetzen, wie Dieterich a. a. O. S. 70, 1 meint, ist ganz und gar unerweislich. Der Tendenz der Erbauung würde das direkt zuwiderlaufen. Umgekehrt ist durchaus begreiflich, wie die Danaiden für ein bestimmtes Vergehen typisch werden konnten und wie ihre Strafe dann für die in verwandte Schuld Verstrickte vorbildlich werden konnte. Der mythenbildende Hang der Griechen fordert auch für Laster und Ver-

---

1) Vermutungen über die von Polygnot aus der Minyas entlehnten Gestalten bei Robert a. a. O. S. 79 f. Mit einiger Wahrscheinlichkeit wird man Marsyas, Aktaion und Kallisto für die Minyas in Anspruch nehmen können. Robert erkennt ganz richtig den Zorn der Artemis als ein Hauptmotiv, hält aber daran fest, dass Orpheus in der Minyas der Unterweltsbesucher gewesen sei. Für den mit Orpheus eng verbundenen Promedon muss auch er zugeben, dass er nach der Art, wie Pausanias von ihm spricht, in der Minyas nicht vorgekommen sein könne. Dieser aus der Litteratur nicht nachweisbare Promedon ist eine Figur wie Tellis und Kleoboia, und so wird auch Orpheus, der bei Polygnot noch eine sehr bescheidene Rolle spielt, von ihm selbständig den Musikern, die sich gegen Apollon und die Musen erhoben hatten, gegenübergestellt sein. Möglicherweise ist Promedon zusammenzustellen mit dem Eponymos von Methone *Μέθων*, den Plutarch quaest. gr. 11 einen *πρόγονος Ὀρφέως* nennt, wofür bereits Wyttenbach richtig vermutete *ἀπόγονος*. Dann würde diese Gruppe aus der nördlichen Heimat des Malers stammen.

2) Nicht erst die Dichter caesarischer und augusteischer Zeit verstehen unter den Wasserträgerinnen Danaiden, sondern auch die Unterweltsvasen des vierten Jahrhunderts, welche immer nur junge Mädchen darstellen.

brechen ganz bestimmte Urheber, die dann als erste die typische Reinigung erfahren oder die vorbildliche Strafe auf sich nehmen. Es braucht hierfür nur an die Sagen von Laios, Alkmaion und Ixion erinnert zu werden. Nun ist für die Danaiden der Gattenmord sicherlich bereits in einem noch nicht moralisch gewendeten Naturmythus ausgebildet gewesen. Die im Lernasumpfe vergrabenen Häupter der Gatten (Apollodor II 1, 5, 11) bedeuten die Lebenskraft der Quellen; sie sind Bedingung, dass die Danaiden aus ihren Krügen das durstige Argos tränken können (vgl. F. Marx, Interpretationum hexas I, Rostock 1888/89, S. 9).

Der älteste Zeuge für eine sakralrechtlich-moralisierende Auffassung der Danaidensage ist für uns Aischylos in seiner Danaidentrilogie, welche durch die Hiketiden eröffnet wurde, wie jetzt wohl allgemein zugestanden wird. Es liegt mir fern, über den Gang der Trilogie, von deren Mittelstück gar nichts bekannt ist, neue Vermutungen aufzustellen, aber so viel ist auch aus dem erhaltenen klar, dass sie ähnlich der Orestie die Sage als vorbildlichen Fall für eine wichtige Bestimmung des Familienrechts behandelte. Jedenfalls erscheint in dem erhaltenen Stück Danaos nicht ohne Absicht als hilfloser Greis und Pelasgos als der eigentliche *ἐπίτροπος* der Mädchen, die Danaiden sind *ἐπίκληροι* und werden als solche begehrt; wie lange ihr Vater noch lebt, ist nebensächlich. Ob nun das Begehren der Aegyptiden im herrschenden Rechte begründet sei oder nach Danaos' Tode begründet sein würde, darüber erhalten wir aus dem ersten Stücke keine unzweideutige Auskunft. Die Danaiden selbst scheinen das Begehren ihrer Vettern als blutschänderisch zu fassen (V. 37), andererseits scheint Pelasgos den Anspruch der Vettern als im ägyptischen Recht begründet vorauszusetzen, ohne direkten Widerspruch zu erfahren (V. 372), und Danaos selbst wirft V. 218 den Aegyptiden nicht Verletzung eines göttlichen Rechtes vor, sondern nur, dass sie seine und der Töchter Einwilligung gering achten. Nach attischem Rechte wären die Aegyptiden jedenfalls sachlich im Rechte gewesen. Es scheint jedoch, dass Danaos die Anerkennung des entgegengesetzten Standpunktes bis zu den äussersten Konsequenzen durchsetzte, wenn Hypermestra wegen des unterlassenen Mordes sogar vor ein Volksgericht gestellt werden konnte und zu ihrer Befreiung göttliche Intervention nötig ist. Das schöne Bruchstück aus der Rede der Aphrodite fg. 44 (Athen. XIII, p. 600b)

handelt von ihrer, die ganze Natur durchdringenden Allmacht, sie muss in dieser Rede die für die Zukunft gültigen Satzungen gegeben haben, und bei Aischylos ist es nicht anders denkbar, als dass diese mit dem attischen Recht übereinstimmten. Von sakralem Standpunkt aus fällt aber das Eherecht unter die Aufsicht der Demeter *θεσμοφόρος*, und Herodot II 171 berichtet, die Danaiden hätten deren Mysterien aus Aegypten nach Argos gebracht. Die Anschauung, vor welcher Hypermestra gerechtfertigt war, musste ihre Schwestern verurteilen, doppelt, wenn sie *μύστιδες* der Demeter waren. Wenn nun in den Hiketiden V. 218 Danaos den stürmischen Freiern androht, sie würden selbst im Hades der Anklage *ματαίων* nicht entrinnen, so ist es nicht wahrscheinlich, dass er die schuldigen Danaiden ohne jenseitige Strafe entrinnen liess. Dass Aischylos ebenso wie Herodot aus dem attischen Kulte schöpfte, ist durchaus wahrscheinlich, und wenn in diesem die Danaiden als Frevlerinnen gegen die Demeter *θεσμοφόρος* gegeben waren, so versteht sich leicht, wie sie in Eleusis jene verallgemeinernde Umdeutung erfahren konnten. Die volkstümliche und die priesterliche Auffassung der Wasserschöpferinnen konnten seit dem sechsten Jahrhundert ganz gut nebeneinander bestehen.

Vermutlich hat auch die religiös-moralische Behandlung der Danaidensage bereits vor Aischylos ihre Geschichte und ist zeitweise die Schuld der Danaiden nicht der Gattenmord, sondern die verletzte Jungfräulichkeit. Möglicherweise fasst die Sage, welche die Danaiden in Sieben Wasser tragen lässt, dies ursprünglich als Überführung der Schuldigen auf, die dann ebenso wie die Überführung des *ἱερόσυλος* im Hades ewig festgehalten wird. Wassertragen im Sieb, ohne dass etwas herausfliesst, ist nämlich eine mehrfach übliche Reinigungsprobe, der sich in historisch-heller Zeit die Vestalin Tuccia unterzog (Plinius N. H. XXVIII 2, 3). Vgl. Grimm, Deutsche Mythologie, S. 1066.

III. *ΛΕΣΧΗ.*

23

Nach Pausanias X 25, 1 war die delphische Lesche ein Gebäude, in welchem man in alter Zeit zusammenkam, sowohl zu ernsten Beratungen, als auch um sich mit Fabeln und Sagen zu unterhalten. Angeführt werden von Pausanias die Odysseeverse

XVIII 328, aus welchen hervorgeht, dass die Leschen als Aufenthalt und Nachtquartier für Tagdiebe dienten. Den unbemittelten Mann warnt auch Hesiod Erga 491 ff. vor dem Aufenthalt in der Lesche als einer Quelle der Verarmung; beidemal wird mit ihr die Schmiede auf eine Stufe gestellt, als Ort der Verlockung zum Müssiggang. Auf diesen beiden Dichterstellen beruhen zum grössten Teile die Erklärungen der Lexikographie, die sich zuletzt gesammelt und besprochen finden bei Stephanos N. Dragoumis in den Athen. Mitth. XVII *περὶ λεσχῶν καὶ τῆς ἐν Ἀθήναις ἀνακαλυφθείσης* S. 147 ff. Aus den beiden Dichterstellen ist gefolgert, dass im Winter die Wärme für die Müssiggänger das Verlockende war; mit ihrem Zeitvertreib, dem *ἀδολεσχεῖν*, ist dann der Name des Versammlungslokals früh in Verbindung gebracht worden.

Die würdigere Bedeutung „Ratshalle", welche Pausanias noch kennt, mag gleichfalls eine etymologische Verbindung etwa mit *λέγω* für sich angeführt haben; gewonnen sein wird sie aus dem noch in späterer Zeit fortbestehenden Brauche, die Leschai auch für ernste Versammlungszwecke zu benutzen. In Sparta entschieden nach Plutarch Lyc. 16 an einem Orte Namens *λέσχη τῶν φυλετῶν οἱ πρεσβύτατοι* über die Aussetzung resp. Aufziehung und Ausstattung der neugeborenen Kinder[1]).

Falls in Attika die vorkleisthenische Einteilung des Adels in 360 Geschlechter, welche bereits Aristoteles kannte[2]), auch auf Konstruktion und auf eine spielende Angleichung an die Einteilung des Jahres entspringen mag[3]), so braucht die Nachricht, welche Proklos zu der citierten Hesiodstelle bringt, dass den 360 Geschlechtern ebenso viele Leschai entsprochen haben, doch nicht jeder faktischen Grundlage zu entbehren, mag auch die überlieferte Anzahl ohne Gewähr sein. Dass bereits vor Kleisthenes Ausgleichungen des gennetischen Princips mit den natürlichen Bedingungen des Wohnsitzes, der Macht u. s. w. wiederholt nötig waren, ist doch a priori wahrscheinlich und selbstverständlich, dass dazu die Sanktion des delphischen Gottes eingeholt wurde, der wohl hauptsächlich von dieser organisierenden Thätigkeit her zum

---

1) Vgl. K. O. Müller, Dorier I, S. 246 ff.; II, S. 186 ff. Diese *φυλέται* haben wohl mit den drei dorischen Phylen, die in Sparta keine Rolle spielen, nichts zu thun, sondern entsprechen eher den attischen *γεννῆται*.

2) Die Stellen der Lexikographen bei Kaibel und v. Wilamowitz *Ἀθ. πολ.* fg. 3.

3) J. Töpffer, Attische Genealogie S. 4, 3.

πατρῷος des attischen Adels geworden ist, namentlich durch seine Angleichung der scheinbar gentilicischen Phylengliederung an die ionische [1]). Wenn ein Monat in Thessalien [2]) und in Gortyn [3]) Leschanorios heisst, so wird das wohl auf eine ähnliche organisierende Thätigkeit des Apollon zurückgehen. Den Beinamen *λεσχηνόριος* für Apollon bezeugt Plutarch de *εἶ* apud Delphos 2, und Kleanthes bei Harpocr. s. *λέσχη*, dass dem Apollon die *λέσχαι* heilig gewesen seien. Auf irgend welche gentilen Festlichkeiten wird wohl auch im Et. M. s. v. S. 561, 17 sich beziehen *λέσχαι παρὰ Βοιωτοῖς τὰ κοινὰ δειπνιστήρια* (ohne Ortsangabe auch bei Hesych).

Eine Art staatlicher Wachtplatz scheint bei Chalkis die von Plutarch quaest. gr. 33 *ἀκμαίων λέσχη* erwähnte gewesen zu sein. Die Beschützung des Nauplios vor den Nachstellungen der Achaeer erzählt Plutarch als *αἴτιον* dieses Wachtdienstes.

So sind also neben der schon Homer und Hesiod geläufigen Verwendung der Leschai zum Rendez-vous von Bettlern und Bänkelsängern noch deutliche Spuren ihrer Bedeutung als Mittelpunkte gentiler Vereinigungen zur Regelung bürgerlicher Angelegenheiten erhalten.

Noch einen Schritt weiter zurück führt uns vielleicht eine inschriftlich als solche bezeichnete *λέσχα*, die ich bereits früher [4]) besprochen, aber noch nicht mutig genug gedeutet habe. Es ist das die rhodische von Selivanov, Athen. Mittheil. XVI, S. 110 [s. jetzt CIG. Ins. I 709 add.] publicierte Inschrift, welche eine rechteckige Grabplatte füllt, an der nichts Wesentliches fehlt. Die Behandlung, welche unterdes Meister, Athen. Mittheil. XVI, S. 346 ff. unserer Inschrift zu teil werden liess, ist sachlich und sprachlich gleich bedenklich. Die richtige Worttrennung wird schon dadurch mit objektiver Sicherheit gegeben, dass wie bei den Inschriften von Abu Simbel planmässig Wort- und Zeilenschluss zusammenfallen. Es ist also zu lesen: *Εὐθυτίδα ἠμὶ λέσχα τῶ Πραξσιόδω τῶ Ὑφάγω τωὐφυλίδα* [5]). Ich hatte früher a. a. O. gemeint, der Stein

1) Vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II, S. 139.

2) Leipz. Stud. VII, S. 319.

3) Mon. dei Lincei I, S. 46.

4) Archäol. Jahrb. VI, 263.

5) Wie denkt sich Meister den Nominativ eines dorischen Mannesnamens, dessen Genitiv *Πραξσίω* lautet? Im letzten Namen liegt normale Krasis des Artikels mit *Εὐ-* vor und keine Veranlassung, ungriechische Präpositionen zu suchen.

habe einen ganzen, nischenartigen Bau, dessen Teil er gewesen sei, als Lescha des Euthytidas bezeichnet, während mir jetzt wahr-
25 scheinlich ist, dass das Erhaltene die ganze λέσχα ist, d. h. eine über dem Grabe aufgestellte flache Totenbank, wofür anderwärts die Namen κλίνη[1]) und τράπεζα vorkommen.

Wie sich aus dieser ältesten λέσχα, die sich hier landschaftlich bis in historisch-helle Zeit erhalten hat, die spätere Form zur profanen Rats- und Konversationshalle, wie sie bereits der Odyssee und Hesiod geläufig ist, entwickeln konnte, lässt sich wohl begreifen und soll hier nur angedeutet werden. Solange man die Toten im Hause bestattete, welche Sitte auch für die attische Urzeit der pseudoplatonische, aber der Mitte des vierten Jahrhunderts angehörige Dialog Minos p. 315 d behauptet, wird ihre letzte Lagerstatt ihnen in der Nähe des Herdes geweiht und profanem Gebrauche entzogen geblieben sein. Versammlungs- und Kultplatz der Familie war der Herd des Hauses, des Geschlechtes der Herd des Geschlechtshauptes. Man scheint aber auf griechischem Boden schon früh die Wohnstatt der Toten von der der Lebenden getrennt zu haben. Die Nekropolen der Unterstadt Mykenae befinden sich nach Tsuntas' Forschungen an den Grenzen der Geschlechtsbezirke[2]). Aber auch als man die Toten hinaustrug, scheint man ursprünglich die Geräte, die mit ihnen in Berührung gekommen waren, auf dem Grabe draussen gelassen zu haben. Noch das keische, dem Solonischen nachgebildete Bestattungsgesetz, Röhl IGA. 395 Z. 13 ff., muss ausdrücklich gebieten, dass das Totenbett und die Decken wieder mitgenommen werden. Als Erinnerung an die ältere Sitte sind die steinernen Bänke aufzufassen, zu denen die rhodische λέσχα gehört.

Ob man ursprünglich auch auf den Nekropolen Ratsversammlungen hielt, ist nicht sicher. Möglich ist, dass man zuerst auf

---

1) Über die κλίνη von Kyme, Notizie degli scavi 1884, p. 352—356, ist in Helbigs Homer. Epos, S. 448² vom Verfasser und F. Studniczka nicht richtig gehandelt, worauf mich E. Fabricius aufmerksam macht. Diese κλίνη ist ein unterirdisches Totenlager immer gewesen, die darunter befindliche ληνός ein Wasserabfluss. Die Inschrift jetzt auch bei Kaibel IGSI. 871.

2) Andres Athen. Mittheil. VIII, S. 294 ff. Über die Geschichte der attischen Bestattung vergleiche jetzt die sorgfältigen Studien von Brückner und Pernice, Athen. Mittheil. XVIII, S. 73 ff.

ihnen Hallen zum Schutze gegen das Wetter über den Totenbetten, bei denen getagt wurde, errichtete, möglich aber auch, dass nach Schöpfung der auswärtigen Nekropolen der sakrale Name an dem Rathaus der Gemeinde haften blieb. In Megara zeigte man noch spät im Rathaus Heroengräber, und als man die alte Sitte nicht mehr verstand, liess man sie erst nachträglich infolge eines Orakels dorthin verlegt sein (Paus. I 43, 3). Nach der Dolonie X 414:

Ἕκτωρ μὲν μετὰ τοῖσιν ὅσοι βουληφόροι εἰσὶν
βουλὰς βουλεύει θείου παρὰ σήματι Ἴλου

der XI 372 *παλαιὸς δημογέρων,* ein Ratsherr der alten Zeit, heisst und sonst nur genealogische Existenz besitzt. Nachdem die *πόλις* an die Stelle der kleineren Gemeinschaften getreten ist, hat es 26 einen verwandten Sinn, wenn verdiente Männer auf dem Markte bestattet werden. So haben die Milesier gewiss den Thales von Anfang an auf dem Marktplatz bestattet, während Plutarch Solon 12 es als Beweis der Klugheit des Thales anführt, dass er vorausgesehen habe, der Markt werde später sich über sein Grab erstrecken. In Chalkis wird der Held Kleomachos auf dem Markte bestattet, Plutarch Amatorius 17.

Die Lesche der Knidier in Delphi wird wohl von Anfang an als monumentale Grundlage der Gemälde Polygnots gemeint gewesen sein; aber sie wird wohl nur die Ausschmückung einer alten Beratungsstelle gewesen sein und diese wird mit dem Grabe des Neoptolemos wohl nicht ausser Zusammenhang gestanden haben. Auch in den über Sparta und Chalkis beigebrachten Nachrichten war von einem Gebäude nicht die Rede, sondern haftete der Name nur an einem *τόπος τις*.

Die Sprachvergleicher sind jetzt einig in der Verwerfung der unmöglichen antiken Ableitung des Wortes von *λέγω* und ähnlichem; zu *λέχος* stellen *λέσχη* Pott in Kuhns Zeitschr. 26, S. 188, Meister, Griech. Dialekte II, S. 50, J. Wackernagel, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung, N. F. XIII, S. 39.

27

ANHANG.

Inschrift von Mantinea.

Ein schwerer Fall von Hierosylie, verbunden mit Mord, ist jüngst aus Mantinea inschriftlich bekannt geworden. Die Inschrift, um deren Entzifferung und Deutung Homolle das allergrösste Verdienst hat[1]), ist jüngst von J. Baunack in den Berichten der sächsischen Gesellschaft 1893 S. 93 ausführlich besprochen worden, aber auch nach Dittenbergers überzeugender Deutung des rätselhaften *κατορρέντερον* (Hermes XXVIII, S. 472), können noch nicht alle Schwierigkeiten als gehoben betrachtet werden. Ich will nur kurz andeuten, wo und warum ich von den bisherigen Erklärern abweichen zu sollen glaube. Es werden zwei Kategorieen von Schuldigen unterschieden, zwölf Männer, die aufgezählt werden, und Phemandros. Offenbar ist letzterer der am schwersten Belastete. Auf ihm ruht der Verdacht, die Männer und die Jungfrau, die jedenfalls zum Personal des Tempels gehörten, erschlagen zu haben. Von ihm wird zuerst gesagt, er solle erdulden, wozu das *χρηστήριον* ihn verurteilen würde. Die anderen, die des einfachen Tempelraubs überwiesen sind, sollen durch Konfiskation ihrer in Mantinea befindlichen Häuser bestraft werden; ausserdem sollen sie und ihre männlichen Nachkommen für ewige Zeiten vom Heiligtum der Athena Alea, das sie geplündert haben, ausgeschlossen sein. Der folgende Satz ist von Baunack S. 100 arg missverstanden worden. Er lautet § 5, Z. 23 *εἰ δ'ἂν ἄ[ξ]αι [δ]εάτοι κατõννυ ἰνμενφὲς ε̄̃ν[αι]*. „Wenn es aber ⟨den Richtern⟩ gut scheint, ⟨sie⟩ vor Gericht zu laden, so soll gegen sie der Prozess anhängig gemacht werden.“ Nun kann aber *ἄξαι* nie und nirgends vorladen bedeuten und ausserdem hat das gerichtliche Verfahren schon im vorhergehenden stattgefunden. Ich fasse den Satz vielmehr als eine Schutzmassregel für die Angeklagten. Wenn es aber ⟨irgend welchen Menschen⟩ einfallen sollte, sie in die Sklaverei zu führen, so soll gegen diese Klage erhoben werden können, natürlich von einem beliebigen adsertor libertatis.

Die folgende *εὐχωλά* beschäftigt sich ausschliesslich mit dem mutmasslichen Mörder. Wenn jemand der Mörder der damals im

---

1) Bulletin de corr. hell. XVI, p. 580—596.

Tempel Getöteten ist, soll man ihn anklagen können beim *χρηστήριον*. Wenn Phemandros der Mörder war und nicht etwa, wie er behauptet, vorher *ἐεργμένος,* so soll er den Tod erleiden. Baunack versteht unter *ἐεργμένος* aus der Räuberbande ausgeschlossen, eine Interpretation, die schon deshalb unmöglich ist, weil sie mit seiner falschen Erklärung von *κατορρέντερον* zusammenhängt. Es ist vielmehr zu verstehen, wenn er nicht, wie er zu seiner Entlastung angab, vor der That von den Räubern eingeschlossen oder gefesselt war. Es ruht auf ihm der Verdacht, dass er der Hauptschuldige ist, der den Tempelräubern durch Ermordung der Männer und der Jungfrau die Bahn frei machte und sich nachher von ihnen einschliessen liess, um selbst als Überwältigter zu erscheinen. Jedenfalls gehört Phemandros, wie die Ermordeten, zum Gesinde des Tempels als Sklave oder Freigelassener; der Name ist ionisch, während die eigentlichen Tempeldiebe Bürger von Mantinea zu sein scheinen. Wahrscheinlich ist Phemandros auch durch den Besitz bestimmter Schlüssel oder Kenntnisse noch besonders verdächtigt. Wegen dieses starken Verdachtes wird von vornherein entschieden, dass er vor das *χρηστήριον* kommen soll. Erst wenn dieses ihn befreit, wird weiter inquiriert, wer etwa der Mörder ist. Was haben wir nun unter diesem *χρηστήριον* zu verstehen? Baunack nimmt an, dass das delphische Orakel gemeint sei, was mir ganz unmöglich scheint. Erstlich müsste es doch genauer bezeichnet sein, und dann hätte die Pythia auf die Zumutung, die Schuld des Phemandros zu entscheiden, nur ausweichend antworten können: Untersucht den Fall nach eurem Recht. Nun haben vorher über die *ἱερόσυλοι* zwei Instanzen abzuurteilen gehabt, *ἅ τε θεὸς κὰς οἱ δικασταί,* die Göttin und ein Richterkollegium. Bei dieser Gelegenheit haben die Tempeldiebe wahrscheinlich schon den Phemandros als Mörder bezeichnet gehabt, während er geleugnet hat. Es bleibt nichts übrig, da man auf den Eid der *ἱερόσυλοι* auch keine Häuser bauen kann, als durch ein *χρηστήριον* zu ermitteln, ob Phemandros wirklich vorher von den Dieben eingeschlossen war. Dies *χρηστήριον* kann aber nicht das delphische sein, sondern wird im Dienst der Athena Alea selbst durch die Priesterschaft ausgeübt worden sein. Am nächsten läge es, an eine Gottesurteilsprobe zu denken, welcher Phemandros unterworfen worden wäre, obwohl es ja noch andere Formen der Schuldermittelung giebt. Jedenfalls haben wir

28

in Mantinea priesterliche Jurisdiktion anzuerkennen, sei es auch nur in den eigensten Angelegenheiten des Heiligtums. Da beschränkt sich aber ihre Macht nicht auf das Gesinde des Tempels, sondern in der Form *ἁ θεός* entscheidet sie neben dem civilen Richterkollegium auch über die Strafe der freien *ἱερόσυλοι.*

Eine gewisse Strafgerechtsamkeit der Priester muss überall da bestanden haben, wo Asylie bestand, und wir finden sie in der That für die Priesterschaft der Mysterien von Andania bezeugt. Was Plinius von den Vestalinnen berichtet, N. H. 28, 2, 3, dass man sie missbrauchte, um durch ihre Sprüche entlaufene Sklaven im Bannkreise der Stadt festzuhalten, wird bei griechischen Priesterkollegien nicht vorgekommen sein; wohl aber sind in Griechenland diejenigen Rechtsgeschäfte, in denen Sklaven eine Rolle spielten, mit Vorliebe in sakralrechtlichen Formen vollzogen worden.

ZUR ORPHISCHEN KOSMOLOGIE.

Archiv für Geschichte der Philosophie. Band VII, S. 147—153.

Die Frage nach dem Alter der orphischen Theogonieen, [147] welche für die Geschichte der griechischen Philosophie von grundlegender Wichtigkeit ist, ist durch Otto Kerns Untersuchungen jedenfalls von neuem in Fluss gekommen, wenn auch der Zeitpunkt der Einigung auch nur der kompetenten Beurteiler noch fern sein mag. Während noch in der neuesten Auflage seines klassischen Werkes Zeller für hellenistischen Ursprung der sogenannten rhapsodischen Theogonie eintritt, hat Kern neuerdings in Gomperz einen Bundesgenossen erhalten, welcher in seinen griechischen Denkern S. 74ff. mit beachtenswerten Gründen für das Alter jener Theogonie eintritt. Auch der Hinweis von Gomperz auf wahrscheinliche orientalische Einflüsse, durch welche jene theogonische Spekulation befruchtet worden sei, ist durchaus beachtenswert und geeignet, manches Auffällige, das zu späterer Datierung verleiten könnte, naturgemäss zu erklären. Nur die eigentlich klassische Zeit des fünften und vierten Jahrhunderts zeigt bewusste nationale Abgeschlossenheit, während die Jugendzeit des griechischen Volkes ebenso wie die hellenistische durch regen Kultur- und Gedankenaustausch mit dem Orient ausgezeichnet ist.

Es liegt mir fern, mich gegenwärtig an der principiellen Er- [148] örterung der Streitfrage zu beteiligen; nur auf einen nicht zu vernachlässigenden Seitenweg möchte ich von neuem die Aufmerksamkeit lenken. Diesen Weg, die Verfolgung der Anklänge an das orphische Gedicht, hat Kern, wie mir scheint, mit Erfolg eingeschlagen in seinem Aufsatz Empedokles und die Orphiker,

Archiv I S. 498 ff., freilich ohne den Beifall Zellers zu finden. Kern folgt hier der Anregung von Diels, welcher in Kerns Schrift De theogoniis p. 52 darauf hinweist, dass in Parmenides' Prooemium V. 14 dem orphischen Verse fg. 125 Abel nachgebildet ist, ein Hinweis, der nicht genügend beachtet ist. Das Verhältnis der Nachahmung umzukehren dürfte wenigstens in diesem Falle schwer sein.

Mir sind auch von den Empedokleischen Anklängen Kerns einige überzeugend und scheint der Einwand, dass dann das orphische Gedicht dem Empedokles seine vier Elemente vorweggenommen habe, nicht unüberwindlich. Dass diese vier Elemente keine bahnbrechende Hypothese waren, sondern eine einfache Summierung der einzelnen *ἀρχαί* der Monisten, ist ja wohl allgemein zugestanden, und da der orphische Theologe auch nicht Monist war, so lag dieser Schritt für ihn schon ausserordentlich nahe, ebenso begreiflich ist es, dass Aristoteles den mythischen Sophisten ignorierte, und so kam Empedokles zu der ganz unverdienten Würde eines Vaters der Chemie[1]).

Wenn ich nicht irre, bietet eben jenes orphische Fragment, in welchem die Elemente vorkommen (123), noch anderweitige Kriterien unzweifelhafter Altertümlichkeit. Mit prophetischem Schwunge wird geschildert, wie Zeus nach Verschlingung des Phanes wieder alles in sich vereinigt. Der Dichter begnügt sich aber nicht, dies zu versichern und verschiedentlich zu umschreiben, sondern er sucht es auch anschaulich zu machen, wie sich alle Teile der sichtbaren Welt dem Zeus unterordnen. Dies wird im einzelnen ausgeführt S. 13 ff.: „Als sein Haupt und schönes Antlitz ist der strahlende Himmel zu sehen, welchen die goldnen wundervollen Haare der funkelnden Sterne rings umflattern, und zwei Stierhörner, Aufgang und Niedergang, sind auf beiden Seiten, Wege der himmlischen Götter, Augen aber sind die Sonne und der glänzende Mond, und das untrügliche Ohr des Königs ist der unvergängliche Äther, durch welchen er alles hört und weiss — — so ist sein unsterbliches Haupt und seine Sinne beschaffen. Sein — — Körper aber ist auf folgende Weise gefügt: Schultern und Brust und breiter Rücken des Gottes ist die gewaltige Luft, und Flügel sind ihm daraus gewachsen, mit welchen er überallhin fliegt, und ein heiliger Leib wurde ihm die Allmutter Erde und

149

1) Vgl. Kern, Archiv I S. 502.

die steilen Häupter der Berge und mittelster Gürtel die Flut des tieftönenden Meeres und des Pontos, und unterster Stand das, wo die Wurzeln der Erde und der dunkle Tartaros und die äussersten Enden der Erde. Nachdem er das alles verborgen hat, wird er es zum erfreulichen Lichte wieder aus seinem Haupte hervorbringen in göttlichem Thun.“

Dies die Beschreibung eines Weltzustandes, der offenbar nicht der jetzt herrschende ist, sondern eines konzentrierteren einheitlicheren, in welchem Zeus allein existiert. Dieser Zustand würde etwa der anaximandrischen Rückkehr ins *ἄπειρον*, dem heraklitischen Weltbrande oder dem empedokleischen Sphairos entsprechen. Aber der theologische Dichter ist konservativer als jene Denker, er behält den alten menschengestaltigen Zeus bei und macht die Teile der sichtbaren Welt in phantastischer Weise zu seinen Gliedern, umgekehrt wie die Edda aus den Gliedern des toten Riesen die Welt entstehen lässt.

Leider besitzen wir nicht die entsprechende Schilderung des anderen Weltzustandes, in welchem die Welt wieder aus dem Gott heraustritt; jedenfalls liess der Dichter den Vorgang sich nicht ständig wiederholen, sondern erzählte wie Hesiod eine einmalige Theogonie; aber die innere Verwandtschaft mit den philosophischen Theorieen vom wechselnden Weltzustande liegt auf der Hand. Mir wäre nun schon gewissermassen aus stilistischen Gründen diese phantastische Conception zwischen Anaximander und Empedokles begreiflich, in hellenistischer Zeit durchaus nicht. Allerdings ist eine gewisse Verwandtschaft mit dem stoischen Pantheismus nicht zu verkennen, aber daraus folgt noch nicht, dass dieser das Vorbild ist, sondern sie erklärt sich daraus zur Genüge, dass das Vorbild der stoischen Naturphilosophie, das Buch Heraklits, in zeitlicher Nähe und zum Teil in Opposition zu unserer theologischen Spekulation entstanden ist. Der stoische Gott ist bekanntlich sine capite sine praeputio. Das orphische Fragment gehört also in die Entstehungszeit des philosophischen Pantheismus, der sich bei den Milesiern vorbereitet und bei Heraklit vollzieht, es bildet eine Art Reaktion gegen diese Denkweise oder besser einen Kompromissversuch zwischen dem ionischen Hylozoismus und der Volksreligion, die Heraklit so bitter zu schmähen pflegte. 150

Nun richten sich allerdings Heraklits Angriffe grossenteils gegen den wirklich geübten Kultus und die populären Vorstellungen

von den Göttern, und ebenso beschäftigt sich Xenophanes in den erhaltenen Versen vornehmlich mit den Propheten des Volkes Homer und Hesiod; aber wenigstens ein Fragment, das man längst mit Recht dem Xenophanes zugeteilt hat, scheint mir deutlich Bekanntschaft mit unseren orphischen Versen zu verraten. Es ist das zweite bei Karsten:

οὖλος ὁρᾷ οὖλος δὲ νοεῖ οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Der orphische Zeus sah mit Sonne und Mond, hörte und dachte mit dem Äther, in seinem Haupte allein sassen Sinne und Gedanken, sein Bewegungsvermögen war in der Luftschicht lokalisiert; alles, was darunter war, war schwere tote Materie. Gegen diese Ansicht richtet sich der xenophanische Vers, sein Gott ist der runde Kosmos ohne menschliche Glieder, überall gleich göttlich; aber, wie es Reformatoren zu ergehen pflegt, er bleibt auch noch zum Teil in den Banden seines Vorgängers befangen, indem er diesem unpersönlichen Gotte menschliche Sinne, nur ohne die dazu gehörigen Organe lässt. Das nachdrücklich anaphorische *οὖλος* drängt von selbst den Gedanken an eine Polemik auf, hier kann aber der Gegner nicht der Volksglaube sein, denn eine so abenteuerliche Vorstellung, dass der *κόσμος* mit bestimmten Teilen sehe, mit anderen höre, fand sich wohl nirgends als in unserem orphischen Gedicht [1]).

151 In der Polemik gegen den anthropomorphen Kosmos schliesst sich nun auch Empedokles an Xenophanes an, wie überhaupt das xenophanische *ἕν* in seinem Sphairos wieder auflebt. Ohne die orphischen Verse werden die Verse 344 ff. (Stein) weit weniger verständlich:

οὐ μὲν γὰρ βροτέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι ἀΐσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν [2]).

---

1) Dass in anderer Beziehung Xenophanes den Orphikern manches verdankt, wie Freudenthal, Die Theologie des Xenophanes nachzuweisen sucht, soll damit nicht geleugnet werden.

2) Auch von Kern a. a. O. S. 504 werden diese Verse mit den orphischen in Verbindung gebracht; doch scheint er die beträchtlichen Unterschiede zu übersehen.

Er vermeidet den Fehler des Xenophanes, seinem Gotte Sinne zuzuschreiben. Er ist eine *ἱερὴ φρὴν* und nicht mit Flügeln, sondern mit schnellen Gedanken durcheilt er die ganze Welt. Mag Empedokles die Verse auch von einem bestimmten hellenischen Gotte, — dem Apollon wird überliefert — gesagt haben, so liegt darin doch eine radikale Verwerfung, nicht nur der anthropopathischen sondern auch der polytheistischen Vorstellungen. Empedokles kann etwa gesagt haben, Apollon ist nicht, wie ihr ihn euch vorstellt, sondern ist die Welt in ihrer vollkommensten Form, der Sphairos oder die Weltvernunft, und dasselbe würde er wohl von jedem Volksgotte gesagt haben, wofern er ihn nicht zum *θεὸς δολιχαίων,* d. h. zum Dämon degradierte[1]). Dass die Verse dem Kosmos oder vielmehr seiner Vernunft galten, verbürgt schon ihre xenophanische Färbung. Im Sphairos ist diese Vernunft jedenfalls mit der *Φιλότης* identisch, welche ganz in ihm enthalten ist; deshalb kann Empedokles vom Sphairos sowohl monotheistisch in der Art des Xenophanes wie pantheistisch in der Art des Heraklit sprechen[2]), aber auch nur vom Sphairos; denn die ihn beseelende *Φιλότης* ist ja *χωριστή,* sie wird periodisch allmählich durch den Hass ausgetrieben. 152
Verführerisch ist es, den von der Liebe geeinigten und sie umfassenden Sphairos in Parallele zu setzen mit dem orphischen Zeus, der den Phanes verschlungen hat.

Wir sind hier leider auf Kombinationen angewiesen, aber ich glaube auch dazu verpflichtet. Dass die Empedokleische Theologie so zusammenhangslos war, wie Zeller I[5] S. 813ff. sie darstellt, glaube ich nicht. Freilich ist das System des Empedokles ein bunt schillerndes und überall ist die Benutzung der Vorgänger sichtbar; aber die Verarbeitung des Entlehnten ist nicht unselbständiger als bei Anaxagoras. Es ist ein ganz allmähliches Fortschreiten in der Entmenschlichung und Entstofflichung des Gottesbegriffes zu beobachten. Die Entmenschlichung ist bei Heraklit bereits vollzogen, die Entstofflichung hat einen weiteren Weg. Der orphische Zeus sucht noch Menschlichkeit und Stofflichkeit im höchsten Grade zu vereinigen. Xenophanes nimmt ihm alles Menschliche ausser den Sinnen, Empedokles auch diese, sein Gott ist eine *ἱερὴ φρήν,* die aber in der vollkommensten Weltperiode in schwer auszudenkender

---

1) Empedokles kann aber auch ebenso, wie er den Elementen Götternamen gab, den Sphairos wegen der in ihm herrschenden Harmonie Apollon genannt haben.

2) Von der heraklitischen Weltvernunft ist *καταίσσειν* entlehnt.

Weise mit dem Stoffgemenge verbunden ist und nur in der schlechtesten Periode ihm ganz isoliert gegenüber steht, endlich Anaxagoras macht den vom Stoff getrennten *νοῦς* zum Weltordner, aber auch nicht ohne Unklarheiten zu vermeiden. Dass der *νοῦς* den Dingen beigemischt sei, erinnert an die Empedokleische *Φιλότης*, seine ganze weltordnende Thätigkeit an den orphischen Demiurgen. Es ist eine Entwickelung, die zum guten Teil eine Verwitterung ist, eine fortschreitende Abstraktion. Der Schritt, den auf diesem Wege Anaxagoras gethan hat, wurde von Platon und Aristoteles überschätzt und wird es vielfach noch.

Da nun aber spiritualistische Weltanschauungen trotz Platon und Aristoteles dem griechischen Geiste eigentlich fremd waren, wurde in der Stoa, die in der Theologie entschieden die Führerrolle übernahm, der göttliche *νοῦς* wieder immanent und aufrichtig materiell. Man kehrte zum vernünftigen Weltfeuer Heraklits zurück. Daneben war aber für eine grotesk phantastische, anthropomorph-pantheistische Konception wie den orphischen Zeus kein Platz; die anthropomorphen Vorstellungen waren in der Philosophie seit Xenophanes abgethan; wenn unsere Verse nicht vorxenopha- 153 nisch sein könnten, so müsste man, um ihre Entstehung zu begreifen in eine weit spätere Zeit hinabsteigen, als die Überlieferung und die Formen zulassen.

Es scheint mir somit festgestellt, dass der interessante Versuch, zwischen Pantheismus und Volksglauben zu vermitteln, spätestens ins sechste Jahrhundert fällt, und jedenfalls gehören die Verse der rhapsodischen Theogonie an.

Den letzten Nachklang des orphischen Weltzeus glaube ich in Platons Kratylos, in der allegorischen Deutung des Namens und der Gestalt des Gottes Pan (= *τὸ πᾶν*)[1]) zu finden. Aber schon der, welcher hier parodiert wird, nach meiner Ansicht Antisthenes, macht keinen Versuch mehr, zwischen Pantheismus und anthropomorphem Volksglauben zu vermitteln, sondern sucht letzteren als tiefsinnige pantheistische Allegorie zu retten. Allegorie und Volksglaube gehen dann in bunter Mischung in dem zweiten orphischen Hymnus durcheinander. Dieser Pan ist zugleich das Weltall und der Spielgenosse der Nymphen.

---

1) Vgl. meine Akademika S. 133.

GESETZGEBER UND PROPHETEN IN GRIECHENLAND.

Akademischer Vortrag in der Aula des Museums zu Basel, gehalten den 20. Dezember 1892. [Ungedruckt.]

In den zwei Worten das Gesetz und die Propheten lässt sich die nationale Errungenschaft des jüdischen Volkes zusammenfassen, an welche der Stifter des Christentums als Vollender des Gesetzes und der Prophetie ansetzte. Der andere Faktor, welcher für die Ausbildung der Weltreligion massgebend werden sollte und für die Weltkultur noch heute neben dem Christentum der wichtigste Faktor ist, ist die Kultur der klassischen Völker, vornehmlich die der Griechen. Heutzutage, wo der Bildungswert dieser Kultur in unserer Nachbarschaft von lauten Stimmen mit mehr Überzeugungstreue als Sachkenntnis in Frage gestellt wird, ziemt es sich für einen Vertreter der klassischen Studien doppelt, in sich zu gehen und sich die Frage vorzulegen: Was ist die nationale Arbeit der klassischen Völker, was ist speciell bei den Griechen das, was dem Gesetz und den Propheten der Juden entspricht, und haben die Leistungen dieses Volkes für uns noch Wert, oder lassen sie sich etwa durch andere vollkommenere und dabei vielleicht auch bequemere Bildungsmittel ersetzen? Es liegt mir fern hier pädagogische Zeitfragen erörtern zu wollen, aber ich lade Sie ein zu einem Ausblick auf die griechische Kulturgeschichte aus weiter Ferne nur auf ihre höchsten Gipfel. Die Griechen haben ja eine ganze Reihe gesetzgeberischer und prophetischer Männer, welche Gesetz und Propheten darstellen; nur anregen möchte ich Sie zu der gründlichen Prüfung der Frage: Sind die Erzieher der Griechen, mit welchem Ausdruck sie selbst ihre grossen Männer bezeichneten,

noch würdig und geeignet, Erzieher der Menschheit zu heissen und zu sein?

Wenn wir nun der Frage näher treten, welches das Palladium war, das aus dem Zusammenbruch des Griechentums gerettet worden ist, um an fremdem Herd eine ruhigere Stätte zu finden, so werden wir nicht nur im Leben des ganzen Volkes, sondern auch im Streben seiner hervorragendsten und zielbewusstesten Männer die Beobachtung machen, dass das Schicksal Sauls, des Sohnes Kis, der auszog, seines Vaters Eselinnen zu suchen, und ein Königreich fand, das allgemeine Menschenlos ist, dass Erstrebtes und Erreichtes auch bei den Griechen sich in den seltensten Fällen entsprechen und dass das Erreichte, das zuerst ein goldener Glücksfund scheint, sich bald dem erfreuten Finder zum schweren Fluche wandelt, wie dem König Midas seine Hand, die alles, was sie berührte, in Gold verwandeln musste und dadurch Leben und Nahrung ringsum ertötete.

Die Politik gilt noch zur Zeit des Perikles als einziges würdiges Lebensziel des freien griechischen Mannes, und das mit einer Emphase und Ausschliesslichkeit, dass der ewige Verjüngungsquell des öffentlichen Lebens, das Familienleben, dadurch hässlich getrübt und nahezu verschüttet ward, so dass sich die grübelnden Epigonen des vierten Jahrhunderts vergeblich den Kopf darüber zerbrachen, wie in aller Welt es denn gekommen sei, dass es den grossen Staatsmännern des fünften Jahrhunderts nicht gelungen sei, ihre Söhne wieder zu grossen Staatsmännern heranzuziehen. Die richtige Antwort, dass sie zu sehr Staatsmänner waren, um ihre Kinder überhaupt zu erziehen, lag damals noch fern. Der ganze Ehrgeiz und die ganze ungeheure Opferfähigkeit des Griechen ging im politischen Treiben auf; die politische Aufgabe, welche ihnen gesteckt war, die Umbildung der gentilicischen Gesellschaft zur politischen, ist von ihnen, allerdings mit Verschwendung des edelsten Blutes und mit einem Aufwand von Geist und Leidenschaft ohnegleichen gelöst worden; aber der Erfolg dieses Ringens steht zu den aufgewendeten Kosten in traurigem Missverhältnis. Die radikal-demokratische Stadtrepublik ist schliesslich das folgerichtige Ergebnis der griechischen Staatskunst, ein Gebilde inwendig gleich haltlos wie nach aussen direktionslos, eine Frucht, die der Makedonier und Römer nur deshalb nicht vom Baum zu schütteln brauchte, weil sie bereits am Ast verdorrt war. Das Problem der politischen Gesell-

schaft haben die Römer weit vollkommener gelöst als die Griechen, gerade weil sie langsameren Geistes waren und mit grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Die traurigen Fehler der griechischen Staatskunst beruhen nicht auf einem Zuwenig, sondern auf einem Überschuss an individueller Begabung und explosiver Lebenskraft, die sich in Ermangelung eines anderen Objekts zerstörend gegen sich selbst wendet. Obwohl es also nicht meine Absicht sein kann, mit der Mehrheit der Griechen in den Preis ihrer vermeintlich höchsten Leistungen einzustimmen, so muss dieser verhängnisvolle Irrtum doch schon hier berührt werden; einmal, weil naturgemäss auch die grössten Männer der Hellenen durch das politische Leben ihrer Zeit ganz wesentlich in ihrem Wirken und Denken bedingt sind und selbst, wenn sie es, wie die meisten, mit aller Schärfe verurteilen, stets einen Rest der Fessel, die sie für ihre Person zerbrochen haben, am Fusse nachschleppen; dann, weil der äussere Gang auch der griechischen Kulturgeschichte durch den politischen Atomismus der Nation wesentlich mitbestimmt wird. Die griechische Kulturgeschichte lässt sich nicht wie die jüdische oder die römische in grossen einfachen Zügen zeichnen, wie der Verlauf eines Dramas, dessen Held die Nation ist, sondern die Griechen sind wie eine grosse Familie, in der vor dem allgemeinen Untergang jedes einzelne Glied seine besondere Tragödie hat, bestehe sie auch nur in einem selbstquälerischen Monolog über Sein und Nichtsein. Die griechische Kulturgeschichte ist die antike Kulturgeschichte in nuce; es finden sich Ansätze zu allen Entwickelungen, auch zu der, die die Römer und die Juden in grösserer Klarheit und Konsequenz durchgemacht haben; es finden sich neben den früh erstickten Keimen aber auch wiederholte Lösungsversuche desselben Problems, und zwar dank der politischen Zersplitterung mit frischer Volkskraft, mit erneutem Ernst und sittlicher Vertiefung, unter veränderten Verhältnissen. Dadurch kommt es, dass allein die griechische Kulturgeschichte von selbst das Princip der morphologischen Vergleichung aufdrängt und schon den griechischen Forschern aufdrängte, die Schöpfer der Geschichtswissenschaft wurden in dem Moment, wo der Bankerott der griechischen Geschichte fertig war.

Wenn man die ganze griechische Geschichte als einen Verbrennungsprozess am eigenen Feuer betrachten kann, so vollzieht

sich dieser Prozess mit besonderer Intensität, Schnelligkeit und weitleuchtender Pracht bei dem Enkelsohne des Stammvaters Hellen, der aber am frühesten erwachsen ist und zuerst auf die Bühne tritt, dem ionischen Stamm. Das Epos dieses Stammes, der göttliche Homer, ist die älteste uns erhaltene Urkunde des Griechentums und ist deshalb vielfach, aber fälschlich in jeder Beziehung für hochaltertümlich gehalten worden. Gerade in den jugendkräftigen Partieen des Gedichtes zeigt sich eine erstaunliche Fortgeschrittenheit der Anschauungen und namentlich in religiöser Beziehung eine Aufklärung, welche mitunter dicht an Frivolität grenzt. Religionsanschauungen, wie sie noch viele Jahrhunderte später im Mutterlande in lebendiger Kraft wirken, haben im Epos kaum schwache Spuren zurückgelassen und erscheinen wie antiquarische Raritäten einer grauen längst überwundenen Vergangenheit. Die kriegerische Noth, die viele kleine nicht immer rein hellenische Stämme zum erstenmal zu einem grösseren Stammverbande auf feindlichem asiatischem Boden zusammengeschweisst hat, hat auch die Verschmelzung der einzelnen Stammesgötter zum olympischen Götterstaate des Epos zur Folge gehabt, und dieser Götterstaat hat nach glücklich vollendeter Eroberung an Lebensfreudigkeit und Glanz der frisch aufblühenden ionischen Kultur reichlich sein Teil abbekommen, aber an Macht haben alle Olympier erheblich eingebüsst, schon dadurch, dass sie sich miteinander vertragen mussten, und das ursprüngliche innige und väterliche Verhältniss des einzelnem Gottes zu seinem Stamm ist durchweg in Vergessenheit geraten, und am Schicksal des einzelnen gottentsprossenen Helden nimmt der göttliche Ahn noch teil, aber ohne das Geschick von seinem Haupte wenden zu können.

Es ist nun zwar ganz falsch, das Bild, welches Homer von den Olympiern giebt, als gemeingültigen Ausdruck griechischer Religiosität überhaupt zu fassen; selbst innerhalb seiner Zeit und seines Stammes spiegelt Homer nur die Anschauungen des herrschenden Adels wieder; der gewöhnliche Athener oder Spartaner war noch im vierten Jahrhundert bedeutend frömmer und abergläubischer als der homerische Sänger oder Held; aber einen gewaltigen Einfluss auf die Folgezeit hat die homerische Theologie, die bei aller poetischen Verklärung eine Verweltlichung und Verwitterung des Götterglaubens und Kultus darstellt, doch gehabt, indem gerade in den kulturell führenden Kantonen die Staats-

religion, welche sich über die alte Landesreligion lagerte, sich in Anschauungen und Kultformen dem homerischen Epos anpasste. Der ungeheure Bildungswert, welchen das Epos als goldenes Gefäss der nationalen Sage besass, teilte den einzelnen Staatskulten einen Schimmer gemeingriechischer Kultur mit, und obwohl diese Staatskulte zu keiner Zeit den Frommen Genüge thaten, so drängten sie die einfältigeren, aber innigeren alten Landesreligionen doch offiziell in zweite Reihe oder affizierten auch sie. Jedenfalls fiel für jede Art von Aufklärung jede hemmende religiöse Fessel fort, da die völlig verstaatlichte Religion sich mit der äusseren Anerkennung durch wenige bequeme und unverbindliche Kulthandlungen begnügte. Zwar glommen unter dieser Decke homerischer Religion die tieferen Bedürfnisse namentlich des niederen Volkes in den landschaftlichen Kulten fort und schienen in Zeiten religiöser Erregung mitunter ihren leitenden Einfluss zurückzuerobern, aber es giebt in der Religionsgeschichte keine Reformation, die einfach das Alte wiederherstellen könnte; wie ein patriarchalischer Fürst, der einmal vertrieben war, notwendig Despot wird, wenn er die Rückkehr erzwingt, so haftet jenen religiösen Reformbewegungen etwas Düsteres und Reaktionäres, zugleich etwas Plebejisches und Bildungsfeindliches an, wenn sie auch zeitweise hervorragende Geister mit in ihren wilden Wirbel rissen. Diese Konflikte spielen aber weit mehr und weit heftiger im Mutterlande als in dem kleinasiatischen Neuland, wo keine sakralen Erinnerungen und Verpflichtungen aus der mütterlichen Erde stiegen.

Homer ist der Erzieher Griechenlands genannt worden im Athen des vierten Jahrhunderts. Hinsichtlich seines ungeheuren Einflusses auf die nationale Geistesbildung wäre diese Bezeichnung zutreffend gewesen, sie war aber anders und tiefer gemeint, und so war sie falsch und nur durch gewaltsame moralistische Umdeutung der Gedichte möglich. Jedenfalls in seiner engeren Heimat bewährte Homer seine pädagogischen Talente in sittlicher und politischer Beziehung sehr schlecht; der religiöse, politische und sittliche Verfall vollzieht sich mit einer unheimlichen Geschwindigkeit. Die nationale Einigung, welche uns auch das Epos schon in sehr unvollkommener Form zeigt, hatte nur für die Zeit der Eroberung vorgehalten; sobald die kriegerische Gefahr das Königtum entbehrlich machte, wurde es hinweggefegt; die anarchistische Oligarchie, die sich schon in Ilias und Odyssee deutlich genug anmeldet, trat an seine Stelle

und erstickte den Notschrei des unterdrückten Volkes in Strömen Blutes, Verfassungskämpfen, von denen wir beispielsweise aus Milet fürchterliche Einzelheiten erfahren. Die Oligarchie hatte bald vollständig abgewirtschaftet, und an ihre Stelle würde nach der kurzlebigen Übergangsform der Tyrannis ebenso zügellose Pöbelherrschaft getreten sein, wenn nicht zur rechten Zeit die Fremdenherrschaft die unmündigen Gemeinwesen an weiterer Selbstzerfleischung gehindert hätte. Es änderte wenig an der Lage, als nach der Schlacht von Plataiai die strenge und selbstsüchtige Herrschaft der athenischen Demokratie an Stelle der persischen Satrapen trat, politisch hatten die ionischen Staaten im siebenten Jahrhundert abgewirtschaftet. Nachdem der Kraftüberfluss eine Zeitlang in der grossartigen Kolonisationsthätigkeit hatte entladen werden können, hatte er sich zerstörend gegen die Nachkommen der homerischen Helden selbst gewendet, denen bei längerer Selbständigkeit das Schicksal des rasenden Aias sicher gewesen sein würde.

Alles das hatte sich so rasend rasch vollzogen, dass kaum ein Warner zu Worte kam: die grossen Männer ionischen Stammes sind keine Politiker gewesen, nicht ein einziger Gesetzgeber wird auf kleinasiatisch-ionischem Gebiet erwähnt. Bezeichnend ist die Geschichte, wenn sie auch erfunden sein mag, die Ephesier seien nachträglich zur Vernunft gekommen und hätten ihren grossen Mitbürger Heraklit gebeten, ihnen Gesetze zu schreiben; der habe das aber als etwas ganz Aussichtsloses abgelehnt, und als guten Rat habe er nur den einen für sie gehabt, sich Mann für Mann aufzuhängen. Heraklit, aus altem Königsgeschlecht stammend und zu den höchsten Würden im Staate berufen, hat sich freiwillig in seine einsamen und finsteren Grübeleien zurückgezogen und als Frucht seines Lebens der ephesischen Artemis ein Buch über die Natur geweiht, dessen Verständnis einem Aristoteles Schwierigkeiten bereitete. Sein Beispiel ist typisch für die Stellung der hervorragenden ionischen Männer zu ihrem Volke. Und doch sind gerade diese Männer, die ionischen Physiologen, die echtesten Nachkommen der homerischen so lebensfreudigen Sänger und Helden. Zwar nicht von Anfang an zeigt sich die Kluft zwischen dem Weisen und dem Volk in dieser Schroffheit, wie bei Heraklit. Der älteste dieser Männer, Thales von Milet, reicht noch in die Zeit des aufstrebenden Ionertums

hinein, und im Dienste der nationalen praktischen Interessen hat er die ersten wissenschaftlichen Entdeckungen gemacht. Kolonisation und Handel sind die gemeinsamen Quellen der beiden ionischen Wissenschaften der Geschichtschreibung, die zuerst Erd- und Völkerkunde, und der Physiologie, die zuerst Erd- und Himmelskunde ist. Erst ein späteres papiernes Zeitalter hat Thales zum Stubengelehrten gemacht, der trotz des Zuredens einer liebevollen und häuslichen Mutter zum Heiraten keine Zeit findet, und wenn er das Zimmer verlässt, stets Gefahr läuft, Hals und Beine zu brechen, weil er nach dem Himmel statt auf den Weg sieht. Wie diese Männer trotz allen Studien ihren Landsleuten hätten nützen können, zeigt, was noch Herodot mit gelindem Schauder von Thales erzählt. Als nämlich die ionischen Städte beraten hätten, wie der drohenden Persergefahr zu begegnen sei, habe Thales ihnen geraten, die kommunale Selbständigkeit aufzugeben und ein Reich mit dem central gelegenen Teos als Sitz der Bundesregierung zu gründen, ein Vorschlag, welcher die Schranken des griechischen Staatsideals einfach zerbricht und daher noch Herodot so ungeheuerlich erschien, um deswegen Thales semitischer Abkunft zu verdächtigen. Diese eine Geschichte zeigt deutlich, dass die ionischen Naturforscher die berufenen Gesetzgeber ihrer Staaten gewesen wären, und warum sie es nicht sein konnten. Schon der älteste von ihnen bricht völlig mit dem antiken Staatsideal, für dessen verzweifelte Verfechtung noch Geist und Charakter eines Demosthenes sich opferte. Niemals später ist die Abkehr von Volk und Zeit in so entschiedener Weise vollzogen worden, als von den ionischen Forschern, sie stehen sämtlich ihren Landsleuten gegenüber wie Zuschauer, die sich aus einem Schiffbruch gerettet haben und nun schaudernd die Vollendung des Unheils schauen, ohne einen Finger rühren zu können. Die freie Forschung war der Hafen, in dem sie sich bargen. Die glänzenden wissenschaftlichen Funde, die sie in wenig Generationen gemacht haben, zu beleuchten, ist hier nicht der Ort; nur was sie an heiligen Gütern aus dem Zusammenbruch des Ioniertums in das gesündere und langsamer sich entwickelnde Mutterland hinübergerettet haben, muss kurz festgestellt werden.

Dass für Männer, denen ihr Vaterland nichts bot, die Volksreligion keine Fessel bilden konnte, ist selbstverständlich. Dass aber bei den meisten von ihnen, die starke leidenschaftliche

und kontemplative Naturen waren, das religiöse Bedürfnis stärker war, als in der homerischen Lebewelt, und dass es durch die Umwölkung des politischen und socialen Horizonts noch gesteigert wurde, ist ebenso begreiflich. So standen diese Männer denn auch vor der Aufgabe, einen vollkommeneren Ersatz für die Volksreligion zu finden, und haben in verschiedener Weise zu einer philosophischen Befriedigung des religiösen Bedürfnisses den Grund gelegt. Die Wissenschaft einfach an Stelle der Religion zu setzen, ist keinem dieser Männer eingefallen; wohl aber hat der eine Zweig, der auch ferner in Ionien wurzeln blieb und von dorther Einfluss auf Athen gewann, einen anderen Weg eingeschlagen, als diejenigen Denker, welche den Samen ionischer Bildung auf italischen Boden hinübertrugen. Die ionischen Forscher im engeren Sinne brachten es fertig, Forschung und Religion zu vereinigen, sie vergötterten ihr Forschungsobjekt, die Natur, und wurden so Schöpfer der pantheistischen Weltansicht, welche in der Geschichte der Wissenschaft bis in unsere Zeit ein ausserordentlich zähes Leben behauptet hat und der im Altertum auch ihre heftigsten Gegner, z. B. Platon, ohne es zu wissen, ihren Zoll bezahlen. Schon bei Thales ist es keine gewöhnliche Frömmigkeit, wenn er den Fremden, die sich scheuen, ihn in der Küche zu besuchen, zuruft: Tretet ein, auch hier sind Götter! Am prächtigsten und tiefsten ist der pantheistische Gedanke bei Heraklit durchgeführt, der unter Zeus die ewige Weltvernunft versteht, deren Wirken in unverbrüchlicher Kausalität er zuerst klar ausgesprochen hat; bei ihm findet sich denn auch der Ausdruck Kosmos, der die Welt als geordneten göttlichen Organismus bezeichnet, zuerst. Die Unterordnung des einzelnen in den allgemeinen Kosmos ist für diese Philosophen an Stelle der Pflichten des Bürgers und des Familienvaters getreten. Als jemand den letzten grossen Ionier, der als Metöke in Athen lebte, Anaxagoras, fragte, ob ihm seine Heimat nicht am Herzen liege, soll er geantwortet haben: „Lästere nicht! Gar sehr liegt sie mir am Herzen“ und habe mit der Hand nach dem Himmel gewiesen. Eine ernste und mystische Frömmigkeit ist auch mit dieser Weltanschauung sehr gut vereinbar, aber zum Gemeingut eines Volkes kann sie nie werden. Ein Mediziner, der mit ionischer Philosophie durchtränkt ist, macht sich lustig darüber, dass das Volk gerade die Epilepsie eine göttliche Krankheit nenne;

„mir scheint,“ sagt er, „es sei kein Ding göttlicher als das andere, sondern alle Dinge gleich göttlich und gleich natürlich.“ Der Mann kann in seiner Art ganz fromm gewesen sein. Aber es liegt auf der Hand, wie bei dieser Betrachtungsweise zwar dem edlen Menschen das Gemeine göttlich wird, dem gewöhnlichen aber das Göttliche gemein. Der Pantheismus ist die Form, in der hervorragende Geister ihr persönliches religiöses Bedürfnis befriedigen ohne Kampf und ohne Bedürfnis, die Menge religiös zu reformieren. Er ist der vollkommene Gegensatz zu der jenseitigen und leidlosen homerischen Götterwelt; aber er ist die selbstverständliche Frucht der homerischen Aufklärung. Dass Heraklit gegen Homer wettert, er müsse wegen des Unsinnes, den er lehre, aus den Schulen gepeitscht werden, beweist nichts gegen die Kontinuität der Entwickelung. Dankbarkeit ist nicht die Tugend eines produktiven Volkes, am wenigsten der Griechen.

Der Drang, religiös und sittlich zu reformieren, war wohl für Pythagoras und in geringerem Grade auch für Xenophanes bestimmend, den Weg der Vernunftreligion, der die Naturforschung Götterdienst ist, nicht einzuschlagen und zugleich, das für seine eigenen Propheten taube ionische Vaterland zu verlassen. Der Anstoss, den Xenophanes an der homerischen Theologie nahm und in wuchtigen Versen aussprach, war ein ethischer, nicht ein intellektueller, wie bei Heraklit. Seine Lehre schlug in Elea in Unteritalien Wurzel; da sie aber schon unter seinem nächsten Nachfolger Parmenides eine rein ontologisch-spekulative Richtung nahm, können wir sie hier nicht weiter verfolgen, so wichtig die eleatische Philosophie auch durch ihren Einfluss auf Platon geworden ist.

Die Wirksamkeit des Pythagoras in Italien führt uns in die zweite grosse Epoche der griechischen Verfassungsgeschichte hinüber, die von ihren Anhängern Aristokratie, von den Gegnern mit dem ursprünglich indifferenten, bald aber gehässigen Namen Oligarchie genannt wird. Der Protagonist ist jetzt ein anderer geworden; es sind vornehmlich die mittelgriechischen Stämme, die durch überseeische Auswanderung Raum zur Kraftentfaltung und Mittel zur Erzeugung einer äusseren Kultur erlangt haben, Dorier in Kreta, euboeische und Inselionier, Lokrer, Achaeer und Korinther in Sicilien und Unteritalien. Von der rapiden Zersetzung des Ioniertums sind diese Stämme teils durch ihre

geringere geistige Begabung bewahrt geblieben, teils aber auch nur durch die Gunst der äusseren Verhältnisse. Auf Kreta z. B. fehlte einerseits die Überfülle der Genussmittel und Streitobjekte, welche die kleinasiatische Küste den Ioniern bot, anderseits die grosse doppelte Gefahr der barbarischen Monarchieen des Hinterlandes Ioniens: der die altväterliche Sitte zerbröckelnde Einfluss der äusserlich hohen, innerlich rohen lydischen Kultur und von derselben Seite die beständige kriegerische Gefahr, welche die hochgespannte Lebenskraft in den Pausen äusserer Ruhe zu fieberhaftem Genuss trieb. Aristoteles hebt ganz mit Recht hervor, dass der Ruhm der guten kretischen Ordnung lediglich der insularen Lage zu verdanken sei. Dass diese für uns die Aristokratie repräsentierenden Stämme an sittlichem Fond nicht über den asiatischen Ioniern standen, zeigt das Beispiel von Sybaris zur Genüge, dessen ganze Bevölkerung in äusserem Wohlstand haltlos verkam, ohne, wie Milet, grosse Männer hervorzubringen. Immerhin ermöglichte die grössere Stabilität der Entwickelung doch eine gewisse allgemeinere und nicht auf die hier weit dünner gesäten grossen Männer beschränkte Besinnung, die es zu reformatorischen Schritten und zu Kompromissen mit den politischen Gegnern kommen liess, wodurch dann wieder der unabwendbare Verfall auch dieser Gesellschaftsordnung hinausgeschoben wurde.

Die erwachende Individualität der unteren Volksschichten meldet sich in dieser Epoche zuerst an in einer religiösen Reaktion gegen die homerischen adeligen Götter, in einem Notschrei nach Göttern, denen die Menschheit mehr am Herzen liegt und nach stärkeren Mitteln, sich mit diesen Göttern in ein inniges Verhältnis zu setzen, als Schmaus und Heldengesang boten. Diese Stimmen gehen von den unterdrückten Volksklassen aus; das Gefühl der Bedrückung veranlasst zunächst ein Suchen nach eigener Schuld, die um jeden Preis gefunden werden muss, und sollte sie in einem früheren Leben gesucht werden. Ungleich der jüdischen Religionsgeschichte suchen nicht die Gerechten ein intimeres Verhältnis zur Gottheit, sondern das Sündenbewusstsein schreit nach Erlösung, ein Sündenbewusstsein, das man als den physiologischen Niederschlag äusserer Bedrücktheit fassen mag, dessen Tiefe und Bedeutung für die griechische Kulturgeschichte man aber vergeblich in Abrede zu stellen sucht, bloss einem homerischen Ideal allgemeiner griechischer Lebensfreude zu Liebe. Die führenden

Klassen, welche diesen Notschrei verstanden, suchten nun der äusseren Not und der für sie in dieser liegenden Gefahr zu steuern durch Aufzeichnen und Bekanntgeben des Gewohnheitsrechtes, eine Massregel, die freilich ohne gleichzeitige Reform dieses ganz auf die Geschlechterherrschaft gebauten Rechtes nirgends genügte und meist nicht verhindern konnte, dass sich ein intelligenter Mann, meist ein von seinen Standesgenossen nicht genügend geachteter Adeliger, an die Spitze des gemeinen Volkes stellte, das dann unter der Vormundschaft dieser sogenannten Tyrannen die Geschlechterherrschaft zerbrach und seine verhältnissmässig friedlichsten und glücklichsten Zeiten feierte. In die Epoche der aristokratischen Regierungsform also fallen die Anfänge einer theologischen Offenbarungslitteratur, welche dem Bedürfnis einer bestimmten Zeit entsprungen, sich als Lehre uralter sagenhafter göttlicher Sänger und Seher gab, unter denen der des thrakischen Heros Orpheus der bekannteste ist, so dass man nach ihm häufig auch diese ganze apokryphe Litteratur die Orphische zu nennen pflegt. Dieselbe Epoche ist auch die der ersten Gesetzgebung, das heisst der Fixierung des Landrechtes des Geschlechterstaates.

Es könnte befremdlich erscheinen, dass ich bei dieser Umschreibung des Gebietes und Inhaltes der aristokratischen Periode denjenigen Staat nicht erwähnt habe, welcher bereits den antiken Theoretikern als Muster einer Aristokratie galt und in unserem Schulunterricht teilweise als solches fortlebt und welcher auch den grössten Gesetzgeber sein nannte, den göttlichen Lykurgos. Aber Sparta steht, von seiner politischen Rolle abgesehen, die es nur der Zerrissenheit der griechischen Verhältnisse verdankt, ausserhalb der lebendigen griechischen Geschichte von Anfang an als freiwilliges Petrefakt aus der Wanderungszeit des zweiten Jahrtausends da. Zuerst Misstrauen in die eigene Kraft, sodann bornierter Hochmut verhinderte es, Verfassung, Sitten und Gebräuche, die sich in der harten Not der Wanderzeit als rassen- und staatserhaltend erprobt hatten, gegen die Formen einer höheren und allerdings auch gefährlicheren Kultur aufzugeben; in Lykurgos verehrte man den mythischen göttlichen Urheber der altertümlichen Sitte, wie in Kreta in dem Zeussohn Minos, mit demselben Recht wie in Athen den Poseidonsohn Theseus als Urheber der Demokratie. Diese Heroen der

Volkssitte sind keine Gesetzgeber, das angebliche Hauptgesetz des Lykurgos lautete, man dürfe keine geschriebenen Gesetze haben, und nur dadurch, dass im Griechischen der Begriff des Gesetzes sich von dem Wort für Sitte noch nicht losgelöst hat, sind diese Heroen zu scheinbaren Gesetzgebern geworden; dasselbe Wort, das man bei Solon richtig durch Gesetzgeber übersetzt, müsste man bei Lykurg etwa durch Sittengründer wiedergeben. Geschriebene Gesetze hat es in Sparta denn auch niemals gegeben, und das alte Gewohnheitsrecht umfasste wenig Satzungen sehr elastischer Natur, wurde auch entsprechend elastisch gehandhabt. Wenn den Epigonen eines übercivilisierten Zeitalters die spartanischen Zustände im Lichte einer idealen gesetzlichen Ordnung erschienen, so werden die prämoralischen Zustände der Unkultur, welche eine ganze Anzahl Verbrechen, z. B. Ehebruch, noch nicht als solche kennen, mit der überlegten und gewollten Ordnung civilisierter Zustände verwechselt. Auch zur Aristokratie wurde Sparta erst von den Theoretikern gestempelt, die die Auswüchse der athenischen Demokratie gründlich satt hatten; in Wahrheit war es eine Hordensocialdemokratie mit sakral-monarchischer Spitze, der die freiwillige Versteinerung den Anschein ewiger Dauer verlieh, bis durch den unnatürlichen Zwang, grosse Politik zu treiben, die innere Fäulnis und Unhaltbarkeit um so erschreckender hervorbrach.

Seit Otfried Müller findet man vielfach neben die spartanische Verfassung die pythagoreische Philosophie als den reinsten Ausdruck dorischen Wesens gestellt und entsprechend gepriesen. Nichts ist unrichtiger. Pythagoras ist durchaus Ionier. Von seinen milesischen Berufsgenossen unterscheidet er sich allerdings durch einen starken Impuls, sittlich zu reformieren; wie diese und wie fast alle bedeutenden Griechen ist er von Hause aus aristokratisch gesinnt und verlegt daher den Schauplatz seiner Wirksamkeit dahin, wo die äusseren Zustände am ersten eine gewisse Dauer neben äusserer Kulturblüte zu verbürgen schienen, in die unteritalischen, streng aristokratischen Städte Kroton und Metapont.

Zwei berühmte Gesetzgebungen schienen die Ordnung der italischen Zustände zu verbürgen, die des Zaleukos von Lokroi und die des Charondas von Katane, die einzige Gesetzgebung, welche von einem Ionier ausging und sich wohl auch dadurch bis tief in den Orient Geltung verschaffte. Der spätere Pytha-

gorasroman macht beide Gesetzgeber zu Schülern des Pythagoras; sie sind aber älter als er und umgekehrt die Veranlassung, weshalb er jene Gegenden aufsuchte. Die ältere Gesetzgebung ist die des Zaleukos, welche vielleicht noch um die Wende des siebenten Jahrhunderts fällt, also mit der Drakontischen in Athen etwa gleichzeitig ist. Ob Zaleukos wie Drakon wirklich der Verfasser dieser Gesetze ist oder wie Lykurg und Minos ein Heros, muss dahingestellt bleiben und ist irrelevant. Das entscheidende ist, dass die Lokrer gegen 600 ihr Gewohnheitsrecht aufzeichneten; denn mehr ist diese Gesetzgebung nicht gewesen, so dass Zaleukos, auch wenn er eine historische Person war, jedenfalls kein Reformator war. In Kreta, wo wir ein umfassendes Hausstandsgesetz aus dem fünften Jahrhundert und zahlreiche Reste von Aufzeichnungen aus dem siebenten bis vierten Jahrhundert erhalten haben, sind die Namen der Aufzeichner gar nicht erhalten, sehr möglich, dass diese Gesetze, die dem Gewohnheitsrecht nur die durch die Zeitumstände nötigsten Modifikationen angedeihen liessen, im Volke als Gesetze des Minos galten und in Wahrheit auf Regierungsbeschluss von einer Kommission aufgezeichnet waren. Die Gesetze des Zaleukos blieben auf das Gebiet von Lokroi beschränkt; im übrigen Unteritalien und in Sicilien, also im Wirkungskreis des Pythagoras, galten die Gesetze des Charondas, der wohl etwas jünger und wohl sicher eine historische Person war. Auch er aber hat nicht den Anspruch, als Reformator zu gelten; beide Gesetzgebungen sind der typische Ausdruck der Rechtsgrundsätze der oligarchischen Epoche; und was wir vom kretischen Recht erhalten haben, gehört auch hierher. Für den Konservativismus der beiden italischen Gesetzgebungen ist charakteristisch, dass nur derjenige einen Antrag auf Gesetzesänderung stellen durfte, der im Falle der Ablehnung die Todesstrafe durch Erhängen über sich ergehen lassen wollte. Im übrigen sind beide Gesetzgebungen von altertümlicher Roheit. Für Körperverletzung galt einfach jus talionis. Der Grundsatz: Auge um Auge hiess im Altertum Recht des Zaleukos. Eine der wenigen Gesetzesänderungen, die durchging, war, dass ein Einäugiger, wenn geblendet, Anspruch auf beide Augen seines Verletzers habe. Auch eine gewisse Laxheit des Familienlebens, die an Spartanisches (und auch wohl Kretisches) erinnert, zeigt sich noch in den Gesetzen des Charondas: kinderlose Gatten durften einander ohne weiteres verlassen.

Für eine weise Abänderung galt schon die Bestimmung, dass kein Teil mit einem jüngeren als der andere Gatte durchgehen dürfe. Es würde kein sehr gutes Licht auf Pythagoras werfen, wenn diese Gesetze aus seiner Schule hervorgegangen wären, und die allgemeine Bewunderung, in der sie bei den Griechen standen, erklärt sich nur aus den ungemein bescheidenen Ansprüchen, die diese an Ordnung machten. Pythagoras aber mochte beides nach Unteritalien locken, einmal, dass überhaupt Gesetze da waren, zweitens, dass sie noch reichlich Raum zu aristokratischen Reformen, namentlich nach religiös-moralischer Seite liessen.

Etwa zwischen 540 und 530 als vierzig- bis fünfzigjähriger Mann scheint Pythagoras nach Italien gekommen zu sein, und er begann seine Reformthätigkeit, da er als Fremder zur Staatsverwaltung keinen Zutritt hatte, mit der Gründung einer bald durch die meisten unteritalischen Städte verzweigten Loge. Da er in wohlverstandenem Interesse seiner Wirksamkeit und Lehre nichts schrieb, wurde er wie alle Religionsstifter bald Gegenstand einer vergötternden Legende, und als neue mystische Bewegungen zuerst unter den Schülern des Aristoteles, dann unter Augustus, dann die Neuplatoniker an ihn anknüpften, wuchs das Schlinggewächs der Legende zu scheinbar undurchdringlichem Dickicht an. Wir können uns hier mit dessen Lichtung nicht befassen und besitzen zum Glück genügend zeitlich nahe stehende Zeugnisse, um uns die Grundlinien seiner Pläne zu veranschaulichen, wobei sich dann herausstellt, dass die Legendenbildung doch mehr organische Anhaltspunkte hat, als eine hyperkritische Behandlung geneigt ist, zuzugeben. Es sei gestattet, die Elemente der Überlieferung nach meiner Vorstellung zu gruppieren. Pythagoras stammte aus einer samischen Künstlerfamilie, in der normalerweise die Handgriffe und Regeln der Kunst vom Vater auf den Sohn überzugehen pflegten; der berühmte Bildhauer Pythagoras von Rhegion, der fünfzig Jahre jünger ist, nennt sich selbst auf seinen Werken Samier und stammt wohl aus demselben Geschlecht. Die Beschäftigung mit Zahl und Mass war ihm also von der Werkstatt des Vaters her nahe gelegt. Wahrscheinlich hat auch das Statut der Künstlerzunft für die Organisation der pythagoreischen Loge das Vorbild abgegeben. Die Lehrlingszeit, die in der Überlieferung zu fünfjährigem Schweigen entstellt ist, die gemeinsamen Mahle, die Geheimnisse und Erkennungszeichen, die, übrigens beschränkte,

Gütergemeinschaft der Logenmitglieder, alles das sind Züge, die nur deshalb bewundert werden, weil sie plötzlich in einer Philosophenschule mit grossen politischen Plänen, statt in der einfachen Handwerkerzunft ans Licht treten. Durch die aufblühende ionische Naturwissenschaft wurde Pythagoras vom väterlichen Handwerk abgezogen, vornehmlich durch die grossartigen Entdeckungen des Anaximander. Mathematik lag ihm von Haus aus nahe, und auf dem Gebiete der Mathematik und Astronomie liegen seine unleugbar grossen wissenschaftlichen Leistungen, liegt auch ferner das einzige wissenschaftliche Verdienst der Schule. Pythagoras' Entdeckung der harmonischen Intervalle ist wohl das erste experimentell unwiderleglich bewiesene Naturgesetz, das aufgezeigt wurde. Kein Wunder, wenn es dem Entdecker zu Kopfe stieg. Er hörte die Harmonie der Sphären und träumte von ihrer Einführung im sittlichen und politischen Leben. Die Theorie der Musik schloss sich unmittelbar an seine mathematisch-astronomischen Studien an, und diese nahm von Anfang an eine reformatorische Richtung. Uns ist die Rolle, welche in der antiken Ethik die Musik spielt, bei unserem kälteren Blute schwer begreiflich; aber sie ist unleugbar. Noch Platon verurteilt die Tragödie, deren Koryphäen ihm durchaus geistesverwandt sind, weil sie durch die Mischung unzusammengehöriger Tonarten die letzten Bande der Besonnenheit, Scham und Ordnung gelöst hätten, und von der Aristotelischen Pädagogik beschäftigte sich über die Hälfte mit den Wirkungen und der richtigen Anwendung der Musik.

Es muss hier auch daran erinnert werden, dass eine der neuesten Errungenschaften, die Betrachtungen aller Laster und Verbrechen als Geistesstörung, dem gesamten Altertum vollkommen geläufig war, weil wegen der geringen Zeit, welche die griechische enorm rasch wachsende und sich stets verändernde Civilisation hatte, sich festzuwachsen, unter einer dünnen Decke von Kultur die Instinkte des Raubtieres schlummerten und nicht selten bei den besten mit vulkanischer Plötzlichkeit und elementarer Macht hervorbrachen. Die vorhomerischen Götterkulte, an welche die oben geschilderte religiöse Reaktion wieder anknüpfte, forderten teilweise förmliche Anfälle von Raserei als Kultushandlung; aber sie hatten auch die Mittel, sie durch rein sinnliche Einwirkung zur Ruhe zu bringen, in einer uns schwer vorstellbaren Weise systematisiert, und diese Mittel, unter denen bestimmte musikalische Einwirkungen die erste

Stelle einnahmen, bildeten auch den wichtigsten Hausrat der ältesten Medizin, die sich vom Gängelbande des Zauberpriesterwesens noch nicht völlig losgelöst hatte. Wir dürfen uns nicht wundern, und es ist für Pythagoras kein Vorwurf, wenn er, Bestien gegenüber gestellt, auch die Mittel der damaligen priesterlichen Tierbändiger anwendete, Musik und suggestive Besprechung. Dass er einem Ochsen durch eindringliche Einflüsterungen das Bohnenessen abgewöhnt haben soll, braucht man nicht zu glauben; aber dass er einen Jüngling, der von Wein und Liebe rasend das Haus seines Nebenbuhlers anzünden wollte, durch Vorspielen eines spondeischen Rhythmus zum Einhalten, zu Thränen und zu Besserung brachte, kann wahr sein. Natürlich lag in der Beibehaltung solcher Künste in anderen Zeiten und Verhältnissen eine grosse Gefahr; schon im fünften Jahrhundert ist der Nachahmer des Pythagoras, der hochbegabte Empedokles von Akragas, wenn er im Purpurgewande mit prahlenden Gesängen als Medizinmann grossen Stils und Erlöser von allen Übeln vom Zahnschmerz bis zur Sünde herumzieht, von dem Vorwurf der Charlatanerie nicht frei zu sprechen, und die Medizinmänner des vierten Jahrhunderts, die neben der Wissenschaft des Hippokrates im Dunklen ihr Wesen treiben, erfreuten sich mit Recht der Verachtung aller Vernünftigen. Pythagoras aber trifft die Verantwortung für diese Leute nicht, und wir müssen uns gegenwärtig halten, dass die kathartisch-heilende Wirkung der Musik im Altertum keine Fabel war. Ein entschiedenes Verdienst des Pythagoras ist es, wenn er im Kreise seiner Schule seine in medizinisch-priesterlichen Formen befangene moralische Reform in planvoll prophylaktischer Weise verfolgte. Er wollte eine Pflanzschule für die Aristokratie der Zukunft gründen und suchte das durch eine Art Hygiene der Heiligkeit zu erzielen, die eines tieferen moralischen Gehaltes nicht ermangelte, obwohl uns gerade durch die lauten Stimmen der späteren Bewunderer namentlich die Auswüchse dieses Systems lebhaft vor Augen stehen. Rein moralisch ist zum Beispiel die pythagoreische Ordensregel, sich jeden Abend über jede That und jede Unterlassung Rechenschaft zu geben und auch beim Aufstehen sich den vorigen Tag genau in die Erinnerung zu rufen. Auch die pythagoreische durch Schillers Bürgschaft noch jetzt volkstümliche Freundschaft und die unbedingte Aufopferung für die Zwecke der Loge sind moralische Ergebnisse

von unleugbarem Wert in einer Welt des Eigennutzes und der Untreue.

Aber freilich liegt in der unbedingten Unterordnung unter die Ziele des Bundes und der abgöttischen Verehrung der Person des Stifters schon ein sehr gefährliches Moment, ein um so gefährlicheres, als Pythagoras geglaubt hat, diese Unterordnung durch ein strenges, aber nicht ohne Willkür und Superstition zusammengesetztes Ritualsystem befestigen zu müssen. Zwar wird dieses System von Anfang an nicht so äusserlich und superstitiös gewesen sein, als es schon in den nächsten Generationen zum Teil wurde; doch waren dieser Verschlechterung schon durch den Stifter der Schule die Thore weit geöffnet, und seinen Missgriffen in dieser Richtung ist das fast gänzliche Scheitern seiner Pläne und sind die blutigen Verfolgungen der Sekte im fünften Jahrhundert zuzuschreiben. Einige asketische Tendenzen, welche die Späteren behaupten, sind sicher nicht ursprünglich. So das Verbot der Ehe und der principielle Vegetarismus. Gerade die Pythagoreer haben durch ihre Erfolge in Olympia für die Athleten die Fleischkost zu Ehren gebracht, und wenn Pythagoras verbot, Gehirn und Herz zu essen, kann er den Fleischgenuss nicht verboten haben. Aber schon in jenem Gebot zeigt sich eine verhängnisvolle Seite des Pythagoreismus; es ist der krasseste Volksaberglaube, der unverhüllte Seelenglaube, der in dem Verbote, die Sitze der Seele zu verspeisen, zur Geltung kommt, und aus demselben Anschauungskreise stammte das Hauptdogma des Pythagoras, die Seelenwanderung, die er weder von den Indern noch von den Aegyptern geholt hat, von denen überhaupt nur Äusserlichkeiten, wie die weisse Kleidung und das Bohnenverbot stammen, sondern aus der nämlichen plebejischen Bewegung, der die orphischen Offenbarungen entsprangen. Die Perspektiven, die dieses Dogma, das auch Platon von den Pythagoreern annahm, eröffnete, sind entsetzlich. Einmal die Furcht vor nicht aufhörender Strafe, vor dem rastlosen Hindurchgepeitschtwerden durch die Leiber der gequältesten und verachtetsten Tiere, welche man sich natürlich mit menschlichem Bewusstsein dachte, das Bestreben, sich durch einen Panzer der abergläubischsten Kulthandlungen und gefährlichsten Enthaltsamkeiten vor dieser Strafe zu schützen; anderseits nicht weniger schrecklich der unerträgliche Hochmut derer, die sich vermöge ihrer Observanz für gerecht und rein hielten,

wofür Empedokles ein abschreckendes Beispiel bietet. Man kann sich bei harmonischen Naturen auch dieses Dogma ohne diese beiden schrecklichen Folgen denken, und ich möchte glauben, dass Pythagoras eine solche war; die Erinnerung an frühere Existenzformen mag bei ihm eine pikante Kuriosität gewesen sein, wie bei dem philiströsen Sokrates das Daimonion, und dasselbe mag von einigen bedeutenden späteren Mitgliedern der Schule, wie Philolaos und Archytas, gelten, denen die Pflege der Wissenschaft gestattete, einige abergläubische Dogmen, die sich mit einem gewissen mystischen Tiefsinn wohl verbinden lassen, wie unschädliche Raubtiere im Käfig zu halten; aber nur Auserwählte konnten diesen Gefahren entgehen; die Masse der Pythagoreer war so gut Masse wie jede andere, der Bund war zu gross, um eine strenge Sichtung der Aufzunehmenden oder eine Handhabung der Ordensregel im Geiste des Stifters allerorts verbürgen zu können. So zeigen denn auch thatsächlich schon die sicher alten Nachrichten über die pythagoreische Lehre eine wüste Phantasie der Superstition, wie sie sich in orphischen Winkelmysterien nicht schlimmer findet. Bedenkt man dazu, dass die Träger dieser Lehre sich mit einem geheimnisvollen Ritual umgaben und sich in geistlichem Hochmut schon in Äusserlichkeiten wie in der Tracht gegen das verachtete Volk wie gegen ihresgleichen abschlossen, so begreift man die sicher wiederholt eingetretenen Pythagoreerverfolgungen recht gut, gleichviel ob die schon zu Pythagoras' Zeit unhaltbar gewordene Oligarchie die pythagoreische Loge, die Pflanzstätte der Zukunftsaristokratie, in ihren Sturz hineinriss oder ob bereits der herrschende Adel seinen Groll gegen die hochmütige und teilweise gewiss scheinheilige Gesellschaft Luft machte, was mir wahrscheinlicher ist.

Der befruchtende Einfluss, den die durch Pythagoras nach Italien verpflanzte ionische Wissenschaft dort ausübte, war gross, und ihm war es zu danken, wenn viele bedeutende Männer in einem freundschaftlichen Verhältnis zu der Schule standen, das eigentliche Lebensziel des Pythagoras aber, das in einer Vergeistigung und Versittlichung der Aristokratie bestand und das mit seinem wissenschaftlichen Ausgangspunkt nur in einem ganz individuellen phantastischen Zusammenhang stand, musste notwendig scheitern, auch an unvereinbaren Gegensätzen seiner religiösen Ideen. Das pythagoreische Reinheitsritual lehnte sich an

den Kult des delphischen Apollon an, an einen Gott der Harmonie, der Heilungen und Heiligungen, und früh schon mag Pythagoras seinen Verehrern als der menschgewordene Apollon gegolten haben, wie auch den Platon bereits die Pietät der nächsten Generation zum Sohne des nämlichen Gottes gemacht hat. Aber der delphische Gott war der vornehmste Sohn des homerischen Zeus, und diese Religion genügte dem mystisch angelegten Pythagoras nicht, und so nahm er zu dem apollinischen Ritual düstere Dogmen, wenn auch moralisch umgedeutet, aus der Religion des bäurischen Gottes Dionysos auf, er selbst mit weiten jenseitigen himmlischen Perspektiven zum Zwecke der Heiligung des Wandels; aber diese himmlischen Perspektiven wurden bei den passiven Naturen unter seinen Schülern zu höllischen, die Heiligung bei den energischen Naturen zur Heiligkeit und zum Grössenwahn. Zum Propheten fehlten dem Pythagoras das centrale Feuer der religiösen Idee, zum Reformator die unentbehrliche Dosis von Rationalismus und Erdenschwere. Gleichwohl fanden seine Ideale, wenn auch weit später und in bescheidener Ausdehnung, eine Art Verwirklichung. Als Platon Sicilien besuchte, stand an der Spitze der Bürgerschaft von Tarent Archytas, ein Mann von diktatorischer Autorität, geistig und sittlich hoch stehend, als Feldherr, Staatsmann und Forscher gleich bedeutend, und dieser rechnete sich wohl wegen der Verwandtschaft seiner wissenschaftlichen Überzeugungen zur Schule des Pythagoras. Die Loge hatte damals längst ihre alte Geschlossenheit verloren. Die Anregungen, die Platon von einem solchen Mann, der in kleinem Kreis sein Ideal des philosophischen Herrschers verwirklichte, als pythagoreische Tradition empfing, waren nicht unbedeutend. Fruchtbar blieb aber schliesslich nach dem Scheitern stolzerer Pläne nur die eine, die Idee des Wirkens in einer auserwählten Gemeinde durch gemeinsame wissenschaftliche Arbeit zu gegenseitiger sittlicher Veredelung, aber nicht zum Zwecke der Reform des unverbesserlichen Vaterlandes, sondern zum Bau an einem Reiche, das nicht von dieser Welt ist, zur Hegung und Mehrung der Güter der nationalen Geisteskultur und zu ihrer Überlieferung an die ferne Nachwelt. In Platon selbst vollzieht sich die Resignation zu dieser Erkenntnis, die Aristoteles dann in grossartigem Idealismus und mit systematischer Schärfe und Nüchternheit ausbaut, nur langsam und mit schmerzlichem Ringen. Sein Lebensgang konzentriert gewissermassen noch einmal

den langen Leidensweg, den die grossen Männer Athens zurückgelegt haben, ihre fruchtlose Sisyphusarbeit, ihr Volk zu einem politischen und moralischen zu machen.

Da es jetzt schon klar sein dürfte, dass die eigentlichen Gesetzgeber und Propheten für uns nicht das Gesetz und die Propheten des Griechentums sind, ist es gestattet, diese letzte Phase griechischen Ringens, an deren Ende sich herausstellte, dass das, was die Griechen suchten, nicht das war, was ihnen zu finden bestimmt war, in wenigen Hauptlinien zu zeichnen. Der begabteste Stamm Griechenlands, der attische, trat am spätesten in der politischen Entwickelung hervor; am ernstesten hatte er seine Aufgaben genommen und zeigt daher die Notwendigkeit des Scheiterns der antiken Ideale am deutlichsten. Aber auch hier wurde das ehrliche Ringen belohnt, nur in anderer Weise, als die Führer der dreihundertjährigen Arbeit sich hatten träumen lassen: nicht die politische Herrschaft der radikalen Stadtdemokratie über Griechenland war der Siegespreis, sondern die Weltherrschaft der griechischen Geisteskultur war das Palladium, das die attische Philosophie zu anderen Völkern und Zeiten hinüberrettete.

Die Undankbarkeit des athenischen Volkes gegen seine grossen Männer ist mit Recht sprichwörtlich. Selten finden sich auf engem Raum so viele tragische Einzelschicksale, als bei diesem Volke, dessen Dichter die Tragödie erfunden haben und das dazu den Satyrnchor selbst stellte. Dass in Attika und Böotien die homerische Kultur, von ihrer Heimat abgesehen, am frühesten und gründlichsten Fuss gefasst hatte, zeigt neben Hesiod der in Attika gedichtete Demeterhymnus, der noch ein gut Teil homerischer ist, als die kentaurischen Versuche des böotischen Hirten, seine heimatlichen Vorstellungen mit ionischer Kunst und Anschauungsweise zu vereinigen. Die Früchte der homerischen Aufklärung zeigt in entsetzlicher Klarheit die gottlose Rücksichtslosigkeit, mit welcher der athenische Adel, den Archon an der Spitze, den Versuch des Kylon, eines aus ihrer Mitte, sich zum Herrn aufzuwerfen, niederschlägt. Die mit dem Blute der Schutzflehenden besudelten Altäre riefen die unterirdischen Gewalten, an welche jene Junker nicht glaubten, ans Tageslicht. Das beleidigte religiöse Gefühl des Volkes setzt die Ächtung der Schuldigen und die Entsühnung der Stadt durch den kretischen Weihepriester Epimenides durch, und die einmal wach gerufene Bewegung führt kurz vor

600 zur drakontischen Gesetzgebung, die zugleich mit einer eingreifenden Verfassungsänderung verbunden war. Die Gesetzgebung beginnt mit der Einschärfung des Heroenkults, der aus der homerischen Welt gänzlich verschwunden war; im übrigen beschränkt sie sich darauf, das durch die Willkür der adeligen Richter wohl halb in Vergessenheit geratene, obwohl durchaus aristokratische Landrecht zu jedermanns Kenntnis zu fixieren. Die drakontische Fixierung der Blutgesetze blieb für alle Folgezeit massgebend; sie ist keine gesetzgeberische That; aber ein um so günstigeres Zeugnis legt sie ab für die tiefe Frömmigkeit des Volkes, das sie geschaffen hat, zugleich für dessen Sinn für Gerechtigkeit und für Billigkeit. Die Unterscheidung von Mord und Totschlag und weiter von gerechtfertigtem sühnbarem Mord ist sowohl von der roheren unbedingten Blutrache wie von der frivolen Abzahlbarkeit jeder Blutschuld, die bei Homer herrscht, gleich weit entfernt. Noch die Eumeniden des Aischylos stehen ganz auf dem Boden jener Volksanschauung. Dagegen that Drakon in der Verfassungsordnung einige selbständige und entscheidende Schritte zur Schwächung und Kontrolle der adeligen Geschlechterherrschaft. Er dehnte das Bürgerrecht auf alle aus, die sich selbst bewaffnen konnten und schuf der bewaffneten Bürgerschaft ein Organ in einem neuen grossen Rat.

Aber seine Heilmittel, so anerkennenswert sie waren, erwiesen sich als zu schwach; die Gesetze entsprangen, soweit sie Eigentum und Verkehr betrafen, noch ganz den Interessen des Grossgrundbesitzes, und ihre Bekanntgebung bot keine genügende Kontrolle für ihre gerechte Handhabung, solange die adeligen Beamten nur adeligen Behörden rechenschaftspflichtig waren. Zudem war die Not auf dem wirtschaftlichen Gebiete noch dringender als auf dem der Gesetzgebung und Verfassung. Solon, der einer der vornehmsten Familien angehörte, wurde durch das Vertrauen seiner Standesgenossen und seines Volkes zur Heilung dieser Schäden berufen. Man sieht, dass es dem Adel an gutem Willen nicht fehlte, wie er überhaupt in Athen seit jener Zeit dem Grundsatz „noblesse oblige“ selten untreu geworden ist. Nicht durch besondere Hartherzigkeit der adeligen Grundbesitzer war die entsetzliche soziale Not, welcher Solon gegenüber gestellt war, hervorgerufen; sondern sie war einfach eine Folge grosser nationalökonomischer Umwälzungen, des Ersatzes der Naturalwirtschaft

durch die Geldwirtschaft, welche erst gegen Ende des siebenten Jahrhunderts vor sich ging. Die Absorption des bäuerlichen Grundbesitzes durch die Latifundien machte seit jener Zeit reissende Fortschritte, und der Landmann, der nun gezwungen war, Darlehen in Geld aufzunehmen, geriet durch ein Schuldrecht, das ursprünglich für ganz andere Verhältnisse erwachsen war, in das äusserste Elend; der insolvente Schuldner konnte in aller Form Rechtens mit seiner Familie in ausländische Sklaverei verkauft werden. Und wie immer ging wohl die sittliche Gefahr der Untergrabung eines gesunden Familienlebens mit der nationalökonomischen Hand in Hand; für den verschuldeten Bauern lag es allzu nahe, zunächst seine Frau und Kinder als versetzbare Wertgegenstände zu betrachten. Dass eine so radikale Massregel, wie die Tilgung aller Schulden durch Solon und das gesetzliche Verbot der Schuldknechtschaft für die Zukunft, durchging, beweist, dass der Adel selbst ratlos und entsetzt der plötzlichen Entwickelung des Elends gegenüberstand; denn an eine revolutionäre Durchsetzung der Forderungen des kleinen Mannes wäre damals nicht zu denken gewesen. Solon handelte im Auftrage des besseren und grösseren Teiles des Adels.

Auf breiter reformatorischer Grundlage sucht er die Lösung der sozialen Frage gegen künftige Gefahren zu sichern, durch Neuordnung der Gesetze und der Verfassung und durch Massregeln zur Hebung von Handel und Handwerk; als Zuflucht und Stütze zugleich für den Kleingrundbesitz. Der persönliche Quellpunkt seiner gewaltigen Thätigkeit liegt uns in seinen Gedichten noch klar vor Augen, die bei aller Energie seinen reinen und liebenswürdigen Charakter und seine nüchterne Schöpfungskraft erkennen lassen. Sittlich und idealistisch ist seine Weltanschauung, aber aller Mystik abhold und nüchtern bis an die Grenze der Philistrosität, eine Nüchternheit, die es in allen anderen Völkern schwer machen würde, an geniale Begabung zu glauben, die aber in Attika damit wohl vereinbar ist. Solon ist der erste reine Typus des spezifisch attischen genialen Rationalismus, der uns dann auch in Thukydides und Sokrates und, wenn auch weniger rein, in Euripides und Aristoteles entgegentritt, dessen Fremdartigkeit zu mannigfacher Verkennung dieser Männer geführt hat. Diese in das innerste Wesen verwachsene Gesinnung ist verständlich als Defensive einer grossen und schöpferisch angelegten Natur gegen

die Nationallaster, die wilden und masslosen Instinkte der Umgebung; Mässigkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit sind die Tugenden, von denen Solon, Sokrates und zwischen den Zeilen Thukydides beständig sprechen, nicht als ob sie die positiven und produktiven Tugenden, die sie selbst in reichem Masse besassen, nicht geschätzt hätten, sondern weil an den Tugenden der Kraft auch in ihrem Volke kein Mangel war, nur dass diese Tugenden jeden Augenblick Gefahr liefen, in das verwandte Laster umzuschlagen. Habsucht und Herrschsucht sind die Fehler, die Solon an seinen Standesgenossen bekämpft, und gegen welche er dem Volke die nötigsten Verteidigungswaffen in die Hand geben wollte, nicht mehr als das, das aber in ausreichender Weise. Solons Gesetzgebung ist ein bewunderungswürdiges Werk nach vielen Seiten. Er ist der erste und einzige grosse Gesetzgeber der Hellenen, nicht nur Redaktor des Gewohnheitsrechts, sondern wahrhafter Künstler und Reformator. Seine Antriebe sind durchaus sittliche, seine Mittel rein praktische. Kritische und schöpferische Vernunft hielt sich bei ihm in glücklichster Weise die Wage. Jeder Radikalismus ist ihm fern und ebenso sehr jede Furcht, mit dem Herkommen zu brechen, wo es ihm nötig scheint. Wo das Alte gut war, behielt er es bei, wie in der Blutgesetzgebung; aber dieselben Gefühle der Furcht und Ehrfurcht vor den Verstorbenen, die hier eine schöne Blüte getrieben hatten, bekämpft er rücksichtslos, wo sie ihm in unwürdigen Aberglauben auszuarten und die Volksmoral zu gefährden scheinen. Den Luxus der Totenopfer und die ausgelassene Trauer bei der Bestattung, die bei dem merkwürdigen, der Stufe elementarer Wildheit noch nahestehenden Kulturvolke leicht in das andere Extrem ausgelassener Freude umschlug und dann zu allerhand Ausschweifungen führte, verbot er aufs strengste und hat sie, wie die Grabdenkmäler mit ihren Darstellungen beweisen, wirklich abgeschafft. Die sittliche Grundlage des Familienlebens suchte er auf jede Weise nicht nur gegen Gefahren zu umhegen, sondern auch positiv zu heben. Eine humane, aber nicht laxe Moral und weit schauende Klugheit sprechen aus den Bruchstücken seiner Gesetze ebenso sehr wie aus denen der Gedichte. Die nötige Stetigkeit suchte er dem Staatswesen dadurch zu geben, dass er die politischen Rechte nach dem Census abstufte und das nötigste Mass von Rechten, nach seiner Ansicht das Minimum, auch dem Ärmsten gab, Sitz

und Stimme in Volksversammlung und Rat und in den von ihm neu geschaffenen Geschworenengerichten. Er wollte die Leitung des Staates jedenfalls in den Händen des Adels lassen, die gemeinnützige Führung der Ämter aber vom Volke kontrollieren lassen.

Alles das war so weit schauend und weise, wie es zu seiner Zeit irgend möglich war; aber zwei Mängel hatte seine Riesenarbeit. Er hatte dem Volke nach dessen Meinung zu wenig Brot gegeben, und faktisch hatte er ihm zu viel Rechte gegeben. Es war ein Vorzug in moralischer Hinsicht, dass er dem Volke nicht mehr materielle Güter vorgespiegelt hatte, als er oder ein anderer ihm damals verschaffen konnte. Er hatte das Mögliche gethan und keine falschen Illusionen erregt. Daran musste er noch selbst sein Lebenswerk scheitern sehen, indem das Volk, das er mündig gemacht zu haben glaubte, sich freiwillig unter die Vormundschaft des klugen Tyrannen Peisistratos begab, der seinen egoistischen Instinkten besser zu schmeicheln wusste. Es war eine Zeit materiellen Wohlstandes unter dem Schutz einer weit blickenden äusseren Politik auf Kosten des griechischen Ideals der Freiheit, deren notwendigsten Schein Peisistratos geschickt zu wahren wusste. Er wusste auch die orphischen Schwarmgeister unschädlich zu machen, indem er sie sich dienstbar machte. Die Bauernpropheten und Heilsapostel machte er nicht nur harmlos, sondern sehr nützlich für sich durch die Ernennung zu Hofpredigern. Es wären von dieser Phase der Prophetie im Dienst der Tyrannis nachdenkliche und pikante Geschichten zu erzählen; aber diese Leute führen den Namen mit Unrecht, und wir ziehen bei der Beschränktheit der Zeit vor, uns in besserer Gesellschaft zu bewegen.

Das Volk dankte natürlich seinen Vormund ab, sobald es sich mündig glaubte, wieder unter Leitung eines Adeligen, des Alkmaeoniden Kleisthenes, der die verlorene Herrschaft seiner Familie, die durch den kylonischen Frevel gestürzt war und vorübergehend mit dem Tyrannen kokettiert hatte, nicht verschmerzen konnte, und für die Grösse seiner Familie die letzten äusseren Formen des alten adeligen Geschlechterstaates zertrümmerte. Die Schöpfung der athenischen Demokratie, die spätere demokratische Legende fälschlich dem Solon zuschrieb, ist eigentlich sein Verdienst, wenn es ein Verdienst ist; aber allerdings knüpfte die eigentliche Volksherrschaft an das Zuviel von

Rechten an, das Solon dem Volke nach seiner Meinung zur Defensive gegeben hatte, an die Kontrolle der Geschworenengerichte über die Staatsleitung, die sich im Handumdrehen in einen Terrorismus des Pöbels verwandelte, namentlich nachdem durch die glänzenden Thaten der Perserkriege das gemeine Volk sein Anrecht auf die absolute Staatsleitung dargethan zu haben schien, nachdem die Schätze Asiens in Athen zusammenströmten und der souveräne Mob unbekümmert um Nahrungssorgen in der Hauptstadt seinem grossen politischen Berufe ausschliesslich leben konnte.

Es würde zu weit führen, hier nachzuweisen, wie die Glanzzeit Athens, des attischen Reiches Herrlichkeit, am besten die Unhaltbarkeit der radikalen Demokratie darlegt, die der stolzeste Bau des begabtesten Volkes und der antiken Staatskunst überhaupt war, der notwendige Schlussstein der griechischen Verfassungsgeschichte. Es war ein verzeihlicher Irrtum von Solon gewesen, wenn er annahm, dass das Volk die Defensivwaffen, die er ihm gegen den Adel gab, nicht offensiv gebrauchen werde, dass es besser als der Adel zwischen Freiheit und der absoluten Gewalt unterscheiden werde. Die Gesetze des Solon bestanden unverändert unter der Römerherrschaft fort, aber sie waren dadurch, dass sie nicht den Verhältnissen entsprechend geändert wurden, ihrem ursprünglichen Wesen ganz entfremdet worden, z. B. die Censusschranken hatten bei Verminderung des Geldwerts gar keine Bedeutung mehr, ausserdem wurden sie gehandhabt oder nicht gehandhabt, wie es dem die Gerichte bildenden souveränen Pöbel gut schien. Ein solches Volksgericht verurteilte den Geistesverwandten Solons, Sokrates, zum Giftbecher, obwohl er gar nicht versucht hatte zu reformieren, sondern nur geständig und bereit war, auf alles andere eher Gift zu nehmen, als auf die unbedingte Weisheit Seiner Majestät des Volkes. Im vierten Jahrhundert ist vielleicht mit Ausnahme des Demosthenes kein wahrhaft grosser Mann mehr Demokrat, und das Volk musste es noch erleben, dass die grossen Männer, die seine unerbittlichen Richter waren, von weit her die Fremden nach Athen zogen, von denen seither der athenische Philister statt von der grossen Politik sein behagliches Auskommen hatte.

Platon und Aristoteles ziehen das Facit zugleich der athenischen Demokratie und der Geschichte des freien Griechenlands. Sie sind keine Gesetzgeber und Propheten mehr; aber sie retten für alle Zeiten das, was für die Griechen Gesetz und Propheten

bedeutet. Zwar Platon, in dessen Adern Solonisches Blut floss und in dessen heissem Herzen wenn irgendwo das Feuer des Religionsstifters glühte, ist sich erst nach langen schmerzlichen Täuschungen der erreichbaren Ziele bewusst geworden. Sein Staat ist nicht als Luftschloss gemeint; er hatte gehofft, ihn einführen zu können, zwar nicht in der athenischen Demokratie, die seinen Lehrer ermordet hatte und die er von Anfang an mit Recht aufgegeben hatte, aber mit Hilfe des sicilischen Tyrannen und dessen Oheims Dion, an dem er mit schwärmerischer Glut hing, noch nachdem er den Versuch, die Herrschaft des Philosophen zu verwirklichen mit der unvermeidlichen Metamorphose zum Tyrannen und blutigem Tode gebüsst hatte. Noch in seinen Gesetzen träumt sich der greise Platon vor, dass er wohl auch zum Werk eines Solon berufen wäre, wenn nur die Welt besser wäre, ein Weltverbesserer, der zuerst eine bessere Welt nötig hat. In seinem reformatorischen Eifer schneidet er denn auch vielfach ins gesunde Fleisch; er thut früheren Erziehern der Griechen, Homer und den Tragikern, bitter Unrecht und will sie aus seinem Staate überhaupt verbannen, die notwendige Ungerechtigkeit eines zu hoch gespannten Idealismus. Zwischen hoch fliegenden Plänen stellen sich dann Pausen erschöpfter Kraft, düsterer Resignation und wilder Verzweiflung ein; die Hauptwerke der platonischen Philosophie sind das Produkt leidenschaftlicher, zum Teil krankhafter Stimmungen. Die platonische Philosophie oder wenigstens die platonische Dogmatik ist nicht Platons höchste Leistung, und es ist ein Bankerott, wenn der greise Platon in dem Hafen abstruser pythagoreischer Mystik mehr strandet, wie Ruhe findet. Aber Platon hat in seiner Schule nicht platonische Dogmatik getrieben; die gesunde universale Sokratische Neugierde feiert hier im Verein mit dem pythagoreischen Freundschaftskult ihre Orgien, die Orgien der Liebe und Erkenntnis, wie Platon es in seiner grössten Dichtung, im Symposion fasst, der Loslösung aller Instinkte der Kraft und Schaffensfreude in dem reinen veredelnden Gebiet der reinen Erkenntnis, des schöpferischen Erkenntnisdranges, dessen Wert von den wandelbaren scheinbaren Ergebnissen unabhängig ist. In echt platonischem Sinne hat dann Aristoteles das grossartige Gebäude der griechischen Wissenschaft gegründet, in dem Wohnung war für alle, die von dem fruchtlosen Lärm der Gasse Erholung suchten in den schattigen Hallen der Schule. Der Erzieher

Alexanders ist zugleich der geniale Organisator der wissenschaftlichen Arbeit; zugleich fasst er in seiner grossartigen Encyklopädie die Früchte der griechischen Kulturarbeit zusammen und zeigt die wissenschaftliche Arbeit, die bisher nur als Ausfüllung der Mussestunden geduldet war, als würdiges Lebensziel gerade des freien Mannes. Die Sorgfalt des grossen Gärtners, keinen lebensfähigen Keim zu verwerfen, ist dabei bewunderungswert. In echt platonischem Sinne macht er das Unrecht, das Platon an Homer und den Tragikern verübt hatte, gut, er setzt sie wieder in ihr Recht ein, aber nicht als Götzen der Klassizität, sondern als Objekt freier Forschung. Durch Analyse und Vergleichung legt er den Grund zur Litteratur- und Kulturgeschichte, er zeigt tausend Probleme, wo bisher nur starre Autoritäten oder leidenschaftlich befehdete Irrlehrer erblickt worden waren. Das Gleiche, wie für die Kultur- und Litteraturgeschichte leistet er für die Naturwissenschaften, und da lenkt sich sein Blick auf die alten ionischen Naturforscher zurück. Auch diese hatte Platon aus dogmatischem Gegensatz heftig befehdet, Aristoteles erkennt in ihnen die verwandten Naturen, die reinen hingebenden Forscher; an Stelle der Frage nach Wahr und Falsch setzt er das Problem des Fortschrittes des menschlichen Denkens unbeschadet der notwendigen aus der zeitlichen Bedingtheit stammenden Fehler des einzelnen Denkers. So ist auch die Geschichte der Philosophie sein Werk. Dass Platon und er die Gesetzgeber der Wissenschaft noch für unsere Zeit sind, liegt schon in der Thatsache, dass der Name der Akademie noch in der heutigen Organisation der Wissenschaft den ersten Platz einnimmt, während die aristotelische Schule zuerst den Namen der universitas verdient. Dagegen scheint das prophetische Feuer, das noch die Schriften Platons durchglüht, bei Aristoteles erloschen, der nüchterne Ernst des unerbittlichen Logikers, der sogar die natürliche Schönheit der Sprache im Interesse der Genauigkeit des Ausdrucks planvoll aufopfert, tritt uns in seinen Lehrschriften allein entgegen. Das Bild, das die erhaltenen Schriften geben, ist aber einseitig. Die ungeheure Ausdehnung des zu bewältigenden Gebietes zwang den Baumeister zu dieser entsagungsvollen Trockenheit; ohne ein tiefes, inneres Feuer und den felsenfesten Glauben an die Grösse und Heiligkeit seiner Mission wäre auch er der gewaltigen Aufgabe nicht gewachsen gewesen. Von seiner Jugendschrift, in der er zum

Studium der Philosophie, das heisst der gesamten Wissenschaft aufforderte, sind uns zum Glück umfangreiche Fragmente und Nachbildungen erhalten, und sie zeigen auch den Schöpfer der formalen Logik vom Feuer prophetischer Begeisterung durchglüht und nach Prophetenart sein Lebensideal, die wissenschaftliche Forschung, mit dem Glanz aller Sonnen und Sterne freigebig umkleidend. Mit zündender Beredsamkeit führt er hier aus: Jeder, der verlangt, dass von jeder Wissenschaft etwas anderes ausser ihr selbst geleistet werde und dass sie damit ihren Nutzen erweise, ist ein Thor und weiss nicht, wie von Grund aus das Nützliche und das Schöne und Gute sich unterscheiden und dass wohl alles Nützliche des Schönen und Guten wegen zu geschehen hat, nicht aber das Gute nützlich zu sein braucht, da es weit mehr ist. Wenn wir uns im Gedanken auf die Insel der Seligen versetzen, wo es kein Böses giebt und keine Lebensnot, so würden auch alle anderen Tugenden sich dort nicht bethätigen können ausser allein die Tugend des Denkens und Schauens, die auch der Gottheit einzige würdige Thätigkeit ist. Thöricht also, wer, statt auf Erden schon sich die Insel der Seligen zu schaffen und in reiner Erkenntnis sich ein gottähnliches Los zu bereiten, durch falsche Schätzungen sich um dies Glück bringt. So geht es seitenlang. Es ist das Evangelium des reinen interesselosen Erkennens, das hier zum erstenmale hervorbricht mit jener mächtigen Wucht und Einseitigkeit, die den Phänomenen des griechischen Geisteslebens mit Naturereignissen gemeinsam ist. Der Glaube an die Erreichbarkeit der vollen Wahrheit gehörte für Aristoteles mit zu dieser Erkenntnis. Wir können und dürfen dies Evangelium so wenig wie irgend eine andere Blüte fremder Kultur einfach zu dem unserigen machen, wir haben unsere neuen Aufgaben und unsere eigenen Ideale nötig. Aber wenn die lauten Wortführer der sogenannten Forderungen der Gegenwart heute zudringlicher und ungeschliffener als früher die Wissenschaft auf ihre Nützlichkeitslegitimation zu inquirieren beginnen, so brauchen wir uns auf den leicht zu führenden Nachweis der Nützlichkeit jeder ehrlichen und hingebenden Forschung nicht einzulassen, sondern können noch heute mit dem Hinweis des Aristoteles antworten, dass das Gute und Schöne von dem Nützlichen durch einen himmelweiten Abstand getrennt ist, und dass der Mensch nicht lebt vom Brot allein.

DAS GRIECHISCHE WEIHGESCHENK.

Akademischer Vortrag in der Aula des Museums zu Basel, gehalten den 12. Januar 1892.
[Ungedruckt.]

Die Überlegenheit der griechischen Geisteskultur über die anderer Nationen, wie sie sich namentlich in Litteratur und bildender Kunst ausspricht und wie sie noch heute die Grundlage aller humanen und zum guten Teil auch der christlichen Bildung ist, pflegt man bereitwillig anzuerkennen, dagegen die Leistungen dieses hoch begabten Volkes auf anderen Gebieten, dem der Religion, der Politik und des Rechtes, beträchtlich hinter die anderer Völker zu setzen, und im Hinblick auf den äusseren Erfolg entschieden mit Recht. Die Juden erscheinen religiös ungleich grossartiger beanlagt, als die homerischen Griechen oder die Athener des fünften Jahrhunderts, und dieselben Hellenen erscheinen in Bezug auf Verfassung, Politik und Recht den Römern gegenüber als Kinder. Ob dieser auffällige Unterschied mehr, als das meist geschieht, auf eine Grundverschiedenheit der Charakteranlage zurückzuführen sei oder sich mehr durch Verschiedenheit der Geschicke erkläre, darüber liesse sich schon streiten; für die Bedeutung des historischen Faktors spricht der Umstand, dass infolge der verschiedenen l e t z t e n Schicksale die dorischen Stämme in wichtigen Punkten der sakral-staatlichen Einrichtungen und Rechtsgrundsätze näher zu den Italikern als zu den asiatischen Ioniern zu stehen scheinen, während doch die enge Verwandtschaft der Dialekte eine lange gemeinsame Vorgeschichte verbürgt und ein längeres Zusammengehen der dorischen und italischen Völker oder Kulturen in der Urzeit ausschliesst.

Indes nicht Spekulationen über die möglichen Gründe der Verschiedenheit der geistigen Physiognomieen der Völker wollte ich

Ihnen heute vorlegen, sondern Typik und Entwickelung einer konkreten griechischen Sitte, des Weihgeschenkes, das die erwähnten Mängel und Vorzüge der griechischen Religion und Kultur auf einem Punkte vereinigt und dadurch zeigt, wie auch hier die Schwächen die Rückseite, wenn nicht die Bedingung, der Vorzüge sind. Die Ausbildung einer hohen Geisteskultur ist die höchste Leistung der Griechen, nicht ihr höchstes Ziel, wenigstens nicht in der guten Zeit. Da ist die Ausdehnung von Macht und Einfluss, die Erweiterung des eigenen Willensgebietes durchaus das normale Ziel jedes freien griechischen Gemeinwesens, dem häufig ohne jede Debatte Ströme besten Blutes geopfert wurden. Trotz dieses heissen Ringens um die Herrschaft haben die Hellenen die genügend weitherzige Form der Herrschaft, die auch für die Beherrschten auf die Dauer erträglich gewesen wäre, nicht gefunden, und auch die weitherzigste aller hellenischen Gemeinden, die von Athen, bildet hier keine Ausnahme. Diese politische Zerrissenheit und die Unbeholfenheit der griechischen Rechtsbegriffe, welche vielfach über die sakralrechtlichen Formen nie herausgekommen sind, war aber der Entwickelung der griechischen Geisteskultur in hohem Grade günstig. Die politische Zerrissenheit und die durch andauernden Kriegszustand stets erhöhte Stimmung erzeugten eine ganze Reihe hoher Stammes- und Stadtkulturen und die interpolitischen Festspiele, namentlich die des olympischen Zeus und des delphischen Apollon, führten die Träger dieser Kulturen, Dichter, Künstler, Redner, zu fruchtbarem Wetteifer zusammen. Eine nationale Einigung haben diese Feste nicht erzielt. Was Gorgias und Isokrates zu Olympia unter lautem Beifall eines rhetorisch feinschmeckerisch gebildeten Publikums für allgemeinen griechischen Landfrieden sprachen, blieb praktisch ohne jeden Erfolg. Den Landfrieden, von dem jene unpraktischen Männer träumten, hat erst die makedonische Phalanx hergestellt; aber zur Bildung einer nationalen Kultur haben die Feste in der That viel beigetragen, und ein Hauptausdruck dieser nationalen Kultur waren die Weihgeschenke, welche Tempel und Hain der allgemeiner verehrten Götter schmückten.

Für die antiken Kunsthistoriker waren und sind es auch für uns noch die Inschriften der Weihgeschenke der gymnastischen und musischen Sieger und der griechischen Staaten oder Fürsten die sichere Grundlage für Chronologie und Stilgeschichte der

griechischen Plastik; die Ausgrabungen von Olympia haben durch ihre Inschriftenfunde auf die gewissenhafte und methodische Arbeitsweise der antiken Kunsthistoriker ein sehr günstiges Licht geworfen, und es ist zu hoffen, dass dereinst Ausgrabungen in Delphi die Güte unserer wichtigsten kunstgeschichtlichen Überlieferung noch weiter bestätigen werden.

Der Verfall des griechischen Götterglaubens, der uns bereits im homerischen Epos in einer später nicht oft wieder erreichten Höhe entgegentritt, war dann weiter der kulturgeschichtlichen Bedeutung des Weihgeschenkes noch besonders günstig. Wohl gab es alle Zeit fromme Griechen, die jede sakrale Handlung und Gabe nur als die Bezahlung einer Schuld an die Gottheit auffassten, die durch deren Leistung oder Nichtleistung in ihrer unverrückbar gerechten Weltregierung in keiner Weise beeinflusst wurde. Aber das, was bereits Hesiod formuliert hatte: „Geschenke bestechen die Götter, Geschenke die ehrwürdigen Könige" blieb stets eine weit verbreitete Auffassung, und die Toleranz der meisten griechischen Götter gegen Motive und Gesinnungen ihrer Verehrer macht es möglich, dass die Form des Weihgeschenkes dem persönlichen Ehrgeiz und der Eitelkeit dienstbar wird, wie denn die Ehrenstatue formell stets ein Weihgeschenk geblieben ist; ja es wird möglich, dass Unternehmungen als Weihgeschenk oder an Weihgeschenken erscheinen, welche nur der Geschäftsreklame dienen und heutzutage im Annonceteile der Zeitung ihre Stelle finden würden. Diese Elastizität und Veräusserlichung des sakralen Brauches ist zum Teil durch das homerische Epos oder vielmehr durch jene Bewegung, welche auch das Epos erzeugt hat, veranlasst. Man hat wohl gemeint, die Sitte, Weihgeschenke den Göttern zu stiften, sei überhaupt erst nach Homer oder zur Zeit des Verfalls des Epos aufgekommen. So wie Homer sehr wenig Götterbilder kenne, so erwähne er auch nur sehr wenig Weihgeschenke; der Brauch des Weihgeschenkes hänge mit der Sitte der ikonischen Kulte, der Errichtung menschenähnlicher und menschlich empfindender Götterbilder auf das engste zusammen; in den älteren Partieen des Epos, in welchen die Götter sich noch mit Errichtung eines Altars begnügen, oder gar wie der pelasgische Zeus, zu welchem Achill betet, im Äther wohnen, hätten gewissermassen reinere höhere Vorstellungen vom Wesen der Gottheit geherrscht. Das ist nur insofern richtig, als die Blüte des Weihgeschenkes,

ebenso wie die des Götterbildes, durch die Höhe der bildenden Kunst bedingt ist, und insofern nachhomerisch ist, da die Ausbildung der griechischen Plastik und der dekorativen Kunst einen längeren friedlichen Verkehr mit den hoch civilisierten Reichen Asiens und Aegyptens voraussetzt. Indes die dem Weihgeschenk zu Grunde liegenden religiösen Vorstellungen sind sämtlich älter als Homer, und der epische Sänger ist eigentlich auch nicht aufgeklärter, als die späteren Griechen, sondern nur gleichgültiger gegen die göttlichen Dinge, weil er für einen aristokratischen Hörerkreis singt und dessen Anschauungen allein zum Ausdruck bringt, und diese sind durchaus nicht frei von Aberglauben, aber frei von Gottesfurcht im prägnanten Sinne. Teils daraus, teils aus der Neuheit der Verhältnisse an der kleinasiatischen Küste erklärt es sich, dass so wenig Götterbilder und so wenig Gegenstände, die den später üblichen Weihgeschenken entsprechen, im Epos erscheinen. Die griechischen Auswanderer, die das Epos pflegten, waren noch nicht lange an der kleinasiatischen Küste ansässig, hatten noch nicht Zeit und Mittel gehabt, grosse reich dotierte Götterkulte einzurichten. An das delphische Heiligtum mit seinem reichen Schatz von Weihgeschenken erinnert sich ein epischer Sänger sehr wohl. Menschenähnliches Götterbild und bildliches Weihgeschenk sind in primitiv-rohen Formen älter als die Ilias, ihr Zurücktreten im Epos entspricht teils dem Drange der Wanderungsverhältnisse, teils der wenig intensiven Frömmigkeit der Kreise, an die sich das Epos wendet. Gleichwohl haben die Stämme, die das Epos geschaffen haben, sowohl barbarische Tempelkulte sich angeeignet, als auf Geheiss der altheimischen Götter einen reich ausgestatteten Tempelkult nach dem anderen errichtet, ohne dass dadurch die Kreise, die das Epos feiert, im geringsten gottesfürchtiger geworden wären; denn sie erfanden die Naturwissenschaft, welche sich sehr bald als geborene Feindin des alten Götterglaubens betrachtet, wenn sie auch zunächst nichts weniger als atheistisch ist.

Müssen wir nun aber auch die Vorstellung zurückweisen, als ob irgend ein wesentlicher Faktor des Götterglaubens oder der Gottesverehrung bei den Griechen jünger als Homer sei, so spricht sich doch in vorhomerischer Zeit das Gefühl der Verpflichtung des Volkes wie des einzelnen gegen die Gottheit in ganz anderen, weit grossartigeren Formen aus, als in der späteren

bilder- und schmuckfreudigen Zeit, und einzelne Reste dieser Formen sind im historischen Hellas zum Teil aus der Urzeit stehen geblieben, zum Teil in Zeiten der harten Not oder der wild aufflackernden Leidenschaften wieder aufgelebt. Die homerischen Götter sind ja schon deshalb nichts weniger als allmächtig, weil sie keineswegs untereinander einig sind; in der Buntheit des homerischen Olympos spiegeln sich die historischen Verhältnisse, welche die Verschmelzung verschiedener kleinerer griechischer Stämme zu grösseren Stammeseinheiten zur Folge hatten. Die Verschmelzung war nötig geworden, um grossen, wohlorganisierten Barbarenvölkern gegenüber festen Fuss fassen zu können. Gern hatten die Hellenen jenen ersten Schritt zur nationalen Einigung, der sich durch die Hellenisierung der asiatischen Küste und durch die Kultur des Epos so reich belohnen sollte, nicht gethan; auf der Balkanhalbinsel fuhren die kleinen Stämme noch Jahrhunderte lang fort, einander zu befehden, womöglich zu vernichten. In jener Zeit der Stammesintoleranz hatte auch der Götterglaube ein wesentlich anderes Antlitz, als im Epos. Zwar von eigentlichem Monotheismus kann nirgends in der griechischen Urzeit die Rede sein; der Gott, der als höchster von einem Stamme verehrt wird, hat stets seine Familie und seinen weiteren Haushalt; aber er hat in diesem monarchische Gewalt, er ist weit eher allmächtig als der homerische Zeus, er ist intolerant wie seine Verehrer, mächtig wie sie sein möchten; das Verhältnis des ganzen Stammes zu ihm ist ein eminent persönliches, Frömmigkeit und Verehrung tragen ein ungleich monotheistischeres Gepräge als in der homerischen Zeit. Der Stamm ist die Kultgemeinde seines Führergottes, mit ihm hat der Stamm seinen Bund geschlossen und der strengen Bewahrung dieses Bundes verdankt der Stamm alle seine Erfolge, Sieg und Beute; er hat auf Leib, Leben und Eigentum seiner Verehrer unbeschränktes Herrenrecht, auf das er nur gegen bestimmt geregelte Leistungen verzichtet, und macht im Falle ausserordentlichen Erfolges natürlich auch noch auf ausserordentliche Leistungen Anspruch.

Man könnte diese Leistungen der Form nach einteilen in Opfer nebst den symbolischen ein Opfer ersetzenden Handlungen, heilige Darstellungen und Weihgeschenke; dem Inhalt nach in die Darbringung von Personen, Sachen und Handlungen. Indes würde eine zu systematische Durchführung dieser Gesichtspunkte oft in

Verlegenheit führen, da häufig eine einzige Darbringung an die Götter unter verschiedene jener Kategorieen fällt.

Die Darbringung von Personen gehört namentlich der ältesten Zeit an, als man noch nicht reich und kunstvoll genug war, durch mannigfachen und kostbaren Hausrat die persönlichen Verpflichtungen gegen die Gottheit abzukaufen. Formal gehen hier Opfer, Weihgeschenk und geheiligte Pflichthandlungen sehr leicht ineinander über. Einzelne Menschenopfer, auch von freien makellosen Angehörigen des eigenen Stammes, blieben in Hellas wenigstens bis in die hellenistische Zeit bestehen, meist aber so, dass dem Opfermenschen eine Gelegenheit zum legitimen Entweichen geboten war. Dass in alter Zeit das Menschenopfer im Kultus eine wichtige Rolle spielte, ist nicht zu bezweifeln; die Erlassung oder Ablösung des Menschenopfers ist in mancher griechischen Sage ein bedeutungsvoller Zug. Wenn Artemis selbst statt der ihr verfallenen Iphigeneia eine Hirschkuh unterschiebt, so hat sie damit auf gewaltsame Hingabe des Lebens der Jungfrau verzichtet, nicht aber auf Hingabe des Lebens überhaupt; aus der dem Tode geweihten Königstochter wird eine das Leben weihende Priesterin, das Menschenopfer wird ersetzt: erstlich durch ein Tieropfer, sodann durch das persönliche Weihgeschenk einer Priesterin, deren sämtliche Handlungen so bedingungslos der Göttin geweiht sind, dass sie die blutige Opferung, der sie selbst entronnen ist, bei den fernen Tauriern selbst weiter vollziehen muss, bis der göttliche Bruder der Artemis auch hier durch den sterblichen Bruder der Priesterin dem blutigen Greuel ein Ende bereitet. Aus Taurien leitete man auch den Kult der Artemis Orthia in Sparta her, aber nur wegen seiner in späteren Zeiten bei griechischen Göttern ungewöhnlichen Blutigkeit. Wenn sich hier die spartanischen Knaben geisseln lassen mussten, so dass das Blut den Altar bespritzte und manche unter den Streichen lautlos starben, so ist eine heilige Handlung an Stelle des ursprünglichen Menschenopfers getreten, die Härte der Forderung ist etwas gemildert, zugleich aber die Zahl der Gequälten vermehrt, weil in charakteristisch-spartanischer Weise ein pädagogischer Zweck mit dem ursprünglichen Opfer verbunden wird, eine Art asketischer Kriegerweihe.

Ganz ähnliche blutige Ansprüche wie die Götter erhoben ursprünglich die Verstorbenen, wie deren Kult überhaupt durchaus

analog ist. Achill opfert dem toten Freunde zwölf troische Jünglinge, damit er die gebührende Gefolgschaft auch im Jenseits habe; er selbst verlangt die Opferung der Polyxena, nicht aus Rachsucht, sondern um sie im Seelenreich zur Gemahlin zu haben. Derselben Vorstellung entspringt es, wenn zur Zeit des Euripides in Trozen die Bräute im Heiligtum des Hippolytos ihr langes Haar darbringen. Diese symbolische Handlung ist Stellvertretung eines Menschenopfers zum Zwecke der Vermählung; indem die Jungfrauen durch Darbringung ihrer Haare das Recht des ungerecht und jammervoll umgekommenen Heros anerkennen, sichern sie sich sein Wohlwollen für den Ehebund der Lebendigen. Die meisten griechischen Hochzeitsgebräuche haben diesen übelabwehrenden Zweck, Neid und Rache der Unterirdischen von den Überlebenden fern zu halten. Wenn sich nun bei einigen Heiligtümern steinerne Nachbildungen von Locken gefunden haben, so ist das eine weitere Ablösung des Haaropfers, das ursprünglich ein Menschenopfer vertrat, welche uns bereits in die Sphäre des rein dinglichen Weihgeschenkes hinunterführt, und in der Stufenleiter Opfer — heilige Handlung — Weihgeschenk die jüngste und humanste Entwickelungsstufe darstellt.

Waren so die griechischen Götter ihren Verehrern gegenüber leicht befriedigt mit der symbolischen Anerkennung ihrer Rechte, so war ihr Anspruch auf Leben und Eigentum unterworfener feindlicher Stämme, deren Besiegung ja ihnen in erster Linie verdankt wurde, weit strenger und weniger leicht abzukaufen. Die politischen Motive der Herrschaft und Selbsterhaltung versteckten sich hier hinter den Ansprüchen der Stammesgötter, die ja als Stammesväter in erster Linie patriotische Götter waren. Allgemein ist bekannt, was es bedeutet, wenn in der jüdischen Geschichte Jehovah die Weihung eines unterworfenen kanaanitischen Stammes fordert, es bedeutet gänzliche Ausrottung alles Lebendigen, eine schauerliche Massregel, die aber für Reinhaltung der Nationalität und des Glaubens einer im schnellen Ansturm besiegten, kulturell und numerisch überlegenen Vorbevölkerung gegenüber mehr als einmal zweckmässig und notwendig gewesen sein mag. Auch den ältesten Griechen ebenso wie den Germanen beim Eintritt in die Geschichte war weder die Sache fremd noch die religiöse Motivierung, auch sie weihten einst ihre Feinde ihren Göttern, und prinzipiell anerkannt ist gänzliche Aus-

rottung wenigstens der waffenfähigen Männer im griechischen Kriegsrecht immer geblieben. Schauerlich mutet es uns an, wenn noch im vierten Jahrhundert ein solcher Akt brutaler Rachsucht mit der alten religiösen Motivierung gefordert wird. Nachdem im zweiten heiligen Kriege die Delpher zuerst besiegt waren, verlangen ihre alten Feinde, die Phoker, welche vor ihnen die Verwaltung des einträglichen Heiligtums hatten, dass die waffentragenden Männer getötet, das Land zum Tempelgut gemacht, Weiber, Kinder und Greise dem Gotte als Sklaven zu eigen gegeben würden. Die Phoker drangen mit ihrer Forderung nicht durch; aber sie konnten sie allerdings auf eine Reihe von Präcedenzfällen stützen.

Die älteste Erinnerung an diese Fälle knüpft sich an das Aufblühen des delphischen Orakels an, eine bereits vorgeschrittene Periode der griechischen Wanderungsgeschichte, als ausser den Dorern, die das ursprünglich kretische Apollonorakel gewissermassen zum Nationalheiligtum erhoben hatten, eine ganze Anzahl kleiner Stämme sich in Mittelgriechenland drängten und stiessen, wegen der Armut des Bodens und der Unvollkommenheit seiner Bewirtschaftung häufig in grosser socialer Not mit Hunger und Krankheit ringend. Beständiger Krieg gegen die Nachbarn, Eroberung eines fruchtbaren Wasserlaufes war hier oft Lebensfrage für die gleich bedürftigen, gleich tapferen mittelgriechischen Stämme. Das allgemeine Gleichgewicht der Kräfte, der stets wechselnde Schwerpunkt der Gefahr verhinderte diese Stämme eben früh, das Kriegsrecht in äusserster Schärfe gegen die Unterworfenen anzuwenden, man trachtete nur nach ihren Äckern, nicht nach ihrem Leben, und so weihte man den unterworfenen Stamm dem delphischen Gotte. Auch dieser verzichtete auf Blutvergiessen und sorgte vielmehr, dass die ihm Geweihten nicht zu Schanden würden; er wies ihnen neue Wohnsitze an. Schon in der im achten Jahrhundert in Kleinasien gedichteten Thebais war das mythische Vorbild für diese Thätigkeit des Gottes geschaffen. Nach Eroberung von Theben weihen die Epigonen Manto, die prophetisch-begabte Tochter des Teiresias, als kostbarstes Stück der Beute dem Apoll; der aber sendet sie über das Meer, um in Klaros bei Kolophon eine neue Verkündigungsstelle seiner Weisheit und seines Willens zu gründen. In historischer Zeit treffen wir den Stamm der Dryoper, der ursprünglich in der Nähe von

Doris sass, weit zerstreut in zwei Städten der Insel Euboia und verschiedenen Orten des Peloponnes. Die Dorer hatten sie besiegt und dem Apollon geweiht, und der Gott hatte ihnen die neuen Wohnsitze angewiesen, hatte gewissermassen den unterworfenen Stamm, der nichts zu verlieren hatte, als Fühler und Aufklärer in die Gegenden gesandt, die er etwa den Siegern anweisen könnte, wenn es ihnen in Mittelgriechenland zu eng werden sollte.

Den kleinen Stamm der Aenianen, der sich trotz aller Not nicht zersprengen liess, hatte Apollon von den Molossern an den Parnass verpflanzt, von dort in das Spercheiosthal geschickt, wo sie sich endlich dauernde Sitze eroberten. In Erinnerung an diese alte schiedsrichterliche Thätigkeit beschliessen noch nach der Schlacht von Plataiai die verbündeten Griechen, diejenigen Stämme, die sich freiwillig den Persern angeschlossen hatten, mit dem Schwerte zu unterwerfen und dem delphischen Gott zu weihen. Dass damit mindestens eine Vertreibung aus den alten Sitzen beabsichtigt war, folgt daraus, dass die Spartaner im Bundesrat vorschlugen, das Land der Boeoter und Thessaler den kleinasiatischen Griechen anzuweisen, welche sie in ihren ursprünglichen Wohnsitzen nicht glaubten gegen die Perser schützen zu können. Später, bei wachsender Übervölkerung, kann man sich nicht mehr begnügen, unterworfene Feinde dem Gotte zu weihen, die Stämme stossen aus ihrer eigenen Mitte diejenigen aus, die der Boden nicht zu ernähren vermag. Wenn bei den späteren Koloniegründungen die Mannschaft meist leicht aus unternehmenden Freiwilligen zu beschaffen war, so entschloss man sich in älterer Zeit vor Ausbildung der Schifffahrt und des Handels weit schwerer, in die unbekannte Ferne zu ziehen; Beschluss der Gemeinde und ein gleichmässig wirkender Zwang war nötig, den Überschuss an Menschenkraft auszusondern. Man decimierte zu diesem Zwecke das eigene Volk dem delphischen Gotte, der dem ihm geweihten Menschenzehend die neuen Wohnsitze anwies und selbst als Schutzgott mitzog; es ist das die Form der Koloniegründung, welche der italischen Einrichtung des ver sacrum genau entspricht, welche durch Uhlands schönes Gedicht ja allgemein bekannt ist. Auf einen derartigen Menschentribut, welcher von Kreta zuerst nach Delphi geschickt wurde, führt sich nach Aristoteles die thrakische Bottiaia zurück. Aber auch auf ionischem Gebiet treffen wie dieselbe Form der Koloniegründung: Rhegion in Italien ist

nach Strabo aus einem Menschenzehend aus Chalkis auf Euboea hervorgegangen, und wenn es von den ersten ionischen Ansiedlern in Milet heisst, dass sie sich ihre Frauen erst im Barbarenlande erkämpft haben, so kann man auch hier nur an eine halb gewaltsame Ausscheidung eines Teils der waffenfähigen Jugend denken.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, dass bei den meisten dieser Menschenweihungen an den Gott nicht das Gefühl der Verpflichtung in erster Linie massgebend ist. Man entledigte sich am leichtesten der Verantwortung für den unterworfenen Feind oder die ausgeschiedenen Angehörigen des eigenen Stammes, indem man sie dem Gotte schenkte, der durch die Menge derartiger Fälle, die seiner Entscheidung unterlagen, sich auch früh so ausgezeichnete wirtschaftliche und geographische Kenntnisse erworben hatte, dass er die Ansiedelungsangelegenheiten in der That am besten leiten konnte. Auf Grund dieser alten Menschenweihungen, welche uns zufällig hauptsächlich für den delphischen Apollon bekannt sind, weil das Orakel seiner Lage nach das natürliche Tribunal für die mittelgriechischen Konflikte war, aus denen sich für unsere Überlieferung die gemeingriechische Geschichte entwickelte, auf Grund jener Fälle von ver sacrum entwickelte sich dann die weit gehende, wenn auch durch die Eitelkeit der Priesterschaft übertriebene Thätigkeit des Orakels als allgemein griechischen Auswanderungs- und Kolonialbureaus, welche ihm einen Ruf weitsichtig-patriotischer panhellenischer Politik weit über Verdienst hinaus verschaffte. Der Gedanke der Weihung tritt bei der späteren Kolonisation schon allgemein zurück, es ist eine einfache Konsultation des Gottes geworden gegen entsprechende nicht geringe Sporteln.

Dagegen hat sich in einem civilrechtlichen Akt die Form der Menschenweihe hartnäckig bis in das späteste Altertum behauptet, in der Freilassung der Sklaven. Jedes bedeutende Heiligtum, namentlich Delphi und Olympia, hat uns zahlreiche Urkunden auf Stein geliefert, welche uns die Art und die Beliebtheit der sakralrechtlichen Form in diesem Falle, für den es auch civilrechtliche Formen gab, verraten. Die antiken Sklaven, namentlich die athenischen, konnten gegen Abgabe eines bestimmten Satzes Privateigentum erwerben, und wenn sie sich ihre Kaufsumme erspart hatten, konnten sie sich frei kaufen. Zeuge und Garant bei diesem Rechtsgeschäft konnte ja auch eine Bürgerversammlung sein. Meist zogen es aber

beide Teile vor, das Geschäft durch Vermittelung eines Gottes zu schliessen. Entweder schenkte der Herr den Sklaven dem Gott, wenn er von ihm die Kaufsumme erhalten hatte, oder der Sklave zahlte die Kaufsumme an den Gott und liess sich von diesem kaufen. In beiden Fällen wurde das Geschäft auf Stein protokolliert, die Priester des Tempels fungierten als Zeugen und Bürgen. Formell war ja in diesem Falle der Sklave nicht frei, sondern Eigentum des Gottes geworden; aber die Verpflichtungen gegen den Gott beschränkten sich auf einen ganz geringen Zins, und thatsächlich bot diese Form der Freilassung die grösste Garantie gegen den Versuch abermaliger Freiheitsberaubung, weil dieser Versuch nun als Frevel am Eigentum des Gottes geahndet wurde. Praktisch hatten die Sklaven, die ja meist Industrielle waren und nun in der Nähe des Heiligtums wohnen blieben, auch noch den Vorteil, dass die grossen Feste der Götter mit der sie begleitenden Messe die beste Absatzgelegenheit für ihre Waren boten. Die Herren gingen gern auf das Geschäft ein, weil es formell doch als eine Gott wohlgefällige Handlung erschien und sie der oft lästigen Vormundschaft über ihre früheren Sklaven überhob. Die Griechen haben also in diesem einen Falle mit voller Absichtlichkeit die alten sakralrechtlichen Formen beibehalten.

Neben den persönlichen Weihgeschenken gehen seit ältester Zeit die dinglichen einher; jeder Erfolg und Gewinn war ja Werk der Gottheit, von jedem hatte sie ihre Abgabe zu fordern. Diese Abgabe erscheint als Zehnter, *δεκάτη*, als Erstling, *ἀπαρχή* oder als ausgewähltes Prachtstück, *ἀκροθίνιον*. Alle Ausdrücke werden seit alter Zeit unterschiedslos von allen Arten von Gottesanteil an friedlicher wie an kriegerischer Arbeit gebraucht, die üblichen Worte für weihen bedeuten heiligen oder empor- oder niederlegen, womit stets das Eigentumsrecht des Gottes, der Ausschluss profaner Benutzung betont wird. In alter Zeit nun werden diese Gottesanteile meist in natura geliefert, die Abgaben von Vieh und Getreide für den Erntesegen fallen daher unter die Kategorie der Opfer oder vermehren die Herden des Gottes. Nur der Zehnte von der Kriegsbeute bildet eine bleibendere und ideellere Klasse von Weihungen; erbeutete Waffen und Kriegsgeräte, namentlich die Waffen der feindlichen Führer gehörten wohl überall zu den ältesten Weihgeschenken. Ein Tempelgebäude setzt diese Weihung durchaus nicht notwendig voraus; an den Bäumen heiliger

Haine aufgehängt, mochten diese Beutestücke noch vernehmlicher für das Wohlgefallen der Gottheit sprechen, wenn sie im Winde dröhnten und klangen. Diese zum Teil uralten geweihten Waffen boten natürlich der Sagenbildung einen willkommenen Anhalt. Manche berühmte Waffe der Heroenzeit wurde noch dem Reisenden der Kaiserzeit von den Tempeldienern gezeigt; geweiht hatte sie natürlich der Erbeuter selbst, wie Menelaos den Schild des Euphorbos in Argos oder der müde Held, der sie besessen hatte, selbst oder sein Erbe auf seinen Wunsch; sehr früh schon — mindestens seit dem sechsten Jahrhundert — schützte man sich gegen Kleingläubige durch gefälschte Inschriften, an deren Echtheit man trotz der beständigen Wiederholung dieses Mittels bald selbst glaubte, wie angeblich Pythagoras durch die Aufschrift eben jenes Schildes, die den Besitzern selbst unbekannt gewesen sein soll, nachwies, dass er in einer früheren Existenz der Troer Euphorbos gewesen sei. Die Verehrung solcher alten Stücke steigerte sich stellenweise zum Reliquiendienst, wie das Scepter des Pelops in Chaironeia göttliche Verehrung genoss; wenn in einem anderen Heiligtum die Lanze des Achill aufbewahrt wurde, so wird sie ihre wundenheilende Wirkung auch dort gewiss nicht eingebüsst haben. Diese uralte Weihegabe eines Teils der erbeuteten Waffen hielt sich bis in die späteste Zeit. Die Gottheit hielt etwas auf die Anerkennung ihrer Waffenehre. Mag es auch Sage sein, für griechische Anschauung ist es darum nicht weniger bezeichnend, wenn im zweiten messenischen Kriege Aristomenes der Messenier sich nach Sparta schleicht und einen von den Spartanern erbeuteten Schild im Heiligtum der spartanischen Athena aufhängt. Um einen Bestechungsversuch handelt es sich hierbei weniger, als um eine ausgesuchte Verhöhnung des Feindes und der Göttin, die ihre Verehrer nicht zu schützen vermag.

Mit fortschreitender Kunstentwickelung erfuhr natürlich auch das Siegesweihgeschenk alle diejenigen Verfeinerungen, welche das Weihgeschenk überhaupt erfuhr, und konnten für die ursprüngliche Waffenabgabe alle anderen Formen des Weihgeschenkes eintreten, wobei der ursprüngliche Gedanke, dass das Weihgeschenk den zehnten Teil der Beute repräsentiere, stets gewahrt blieb. Statt des zehnten Teils der wirklich erbeuteten Waffen konnte man einen grossen goldenen Schild weihen oder eine Nachbildung des siegesverleihenden Gottes selbst oder der Siegesgöttin oder ein dem Gott

wohlgefälliges Gerät oder Statuen der Landesheroen und der siegreichen Feldherren, mitunter verbunden mit Typen der überwundenen Gegner, namentlich wenn dies Barbaren waren. Für alle diese Typen kriegerisch-patriotischer Weihgeschenke haben wir aus bester Zeit wohlbezeugte Beispiele, und die Inschriften dieser Weihgeschenke sind bereits seit Herodot für die antiken Geschichtschreiber eine der wichtigsten Quellen gewesen. Auf der Akropolis zu Athen haben sich bei den letzten so erfolgreichen Ausgrabungen der Griechen Bruchstücke eines reitenden Bogenschützen in persischer Tracht gefunden; diese Statue fand sich ziemlich genau kopiert auf einem attischen Thonteller derselben Zeit, diesmal mit der Umschrift: „Es lebe Miltiades“. Die Vermutung ist nicht zu kühn, dass wir in der Statue das Weihgeschenk der Athener für die Schlacht von Marathon vor uns haben, gewissermassen eine ideelle Personifikation des Beutezehnten, einen Vertreter der erlegten oder gefangenen Feinde.

Verschiedene Form nahm der Dank der vereinigten Griechen nach der Schlacht von Plataiai in Olympia und in Delphi an. In Olympia liessen die Hellenen von dem Aegineten Anaxagoras einen bronzenen Zeuskoloss aufstellen und am Sockel die Namen der beteiligten Kantone eingraben, da der olympische Zeus von alters her an der Wiedergabe seiner Gestalt eine besondere Freude hatte, so sehr, dass sogar die Strafgelder derer, welche sich gegen die Regeln der Kampfspiele vergangen hatten, zur Herstellung von Zeusstatuen verwendet wurden, die in langer Reihe die Nordseite des heiligen Haines einfassten. Der delphische Apollon dagegen bevorzugte geheiligte Geräte, und so weihte man ihm dann einen kolossalen Bronzedreifuss, dessen Becken noch besonders durch eine Säule von drei aufrecht stehenden umeinander gewundenen Schlangen gestützt wurde. Der Bundesfeldherr und nachmalige Landesverräter, der spartanische Königsvormund Pausanias, hatte zuerst versucht, seinen Namen in der Weihinschrift anzubringen; dies freventliche Epigramm war ausgemeisselt worden und in schlichter Prosa die Namen der am Kriege beteiligten Staaten auf die Schlangenleiber eingegraben. Dies untere Stück der Schlangensäule ist noch in Konstantinopel zu sehen; wir können noch kontrollieren, wie Herodot dies Verzeichnis der Griechen nicht ganz ohne Lesefehler benutzte. Fast zu gleicher Zeit hatten die Tarentiner einen entscheidenden Sieg über die umwohnenden

italischen Barbaren, Messapier, Peuketier und Japyger errungen; von diesem Siege zeugte zu Delphi ein ehernes Viergespann, dem gefangene Messapierfrauen folgten, und eine Gruppe aus Erz, der Iapygerkönig, wie er in der Schlacht gefallen war, und auf ihm stehend die Stadtheroen von Tarent, Taras und Phalanthos. Den siegreichen Abschluss der Perserkriege bezeichnete in Delphi das Weihgeschenk für die Schlacht am Eurymedon: eine Athenastatue, welche auf einer vergoldeten Säule in Form einer Dattelpalme stand, ein Sinnbild des besiegten Orients.

Immer prächtiger werden im fünften Jahrhundert die griechischen Siegesweihgeschenke, immer reicher und sinnvoller ihre symbolische Sprache; aber leider sind bald wieder die meisten für Siege errichtet, welche Griechen über Griechen davongetragen haben. In den grossen internationalen Heiligtümern suchten sich die einzelnen griechischen Staaten gegenseitig zu übertreffen an kostbaren Weihgeschenken mit prahlerischen Inschriften. Als die Spartaner 458 die Athener in der Schlacht bei Tanagra geschlagen und damit ihre Ansprüche auf die Landherrschaft in Mittelgriechenland vernichtet haben, ist der neue Zeustempel in Olympia eben fertig geworden, sie stiften ihr Weihgeschenk in Form eines grossen goldenen Schildes, der, die Spitze des Tempelgiebels krönend, weithin über den panhellenischen Festplatz leuchten sollte, ein Sieg Spartas über Athen gleichsam als Krone des berühmtesten Zeustempels. Als aber 425 die unterdrückten Messenier mit den Athenern zusammen den Spartanern bei Pylos eine empfindliche Schlappe beigebracht hatten, musste der neutrale Gott natürlich auch ihr Weihgeschenk annehmen, und sie setzten ihre schwebende Nike, ein Werk des Paionios, über den goldenen Schild der Spartaner, der ihr als Fussschemel diente, und hatten schon damit in dem Wettkampf kantonaler Eitelkeit entschieden gewonnen; aber nicht genug damit, sie wiederholten die Nike vor dem Tempel auf einer Säule, wo die Inschrift deutlicher lesbar war; auch der Künstler Paionios darf sich dabei verewigen und versäumt nicht hinzuzusetzen, dass er die Nike oben auf dem Tempel auch gemacht habe, und zwar nachdem er in dem ausgeschriebenen Wettbewerb den Preis davongetragen habe. Diese Nike samt ihrer Inschrift ist durch die deutschen Ausgrabungen zu Tage gefördert worden und gewährt uns einen lehrreichen Einblick darein, wie gute Anhaltspunkte solche ausführliche Künstler-

inschriften, welche sich auf bestimmte historische Anlässe beziehen liessen, den antiken Kunsthistorikern gewährten.

Ungemein an Mannigfaltigkeit gewannen die Formen der Weihgeschenke, seit sich vom Ende des achten Jahrhunderts an die politischen Verhältnisse einigermassen wieder befestigt und damit die Götter für bestimmte Lieblingsstätten hatten entscheiden können. An diese suchten ihre Verehrer sie zu fesseln und sie ihnen in jeder Weise heimisch zu machen. Alles, was an solchen Orten zur ausschliesslichen Verfügung des Gottes hingestellt wird, ist Weihgeschenk. Zunächst weiht man dem Gott, um ihn an eine bestimmte Stelle zu fesseln, sein eigenes Bild, in der menschlich-würdigen Form, die durch die Schilderungen des Epos vorbereitet war, in der Voraussetzung: Gleich zu gleich gesellt sich gern. Ursprünglich hat die Errichtung des Bildes nur den Sinn, den häufigen Besuch des göttlichen Numens an dieser Stelle zu sichern; andere naive Vorrichtungen, wie das Hinstellen eines Sessels oder eines Lagers, entspringen demselben Wunsche; auch die Errichtung eines Altars, mag man ihn nun als rohes Götterbild oder als Speisetisch fassen, ist grundsätzlich von diesen anderen Anlockungsmitteln nicht verschieden. Eine gewisse Identifikation des Götterbildes indessen mit der Gottheit, der es geweiht war, konnte nicht ausbleiben. Der Ausdruck, „eine Gottheit aufrichten“ ist fast häufiger, als der „ihr ein Bild weihen“ und so nimmt das Götterbild unter den übrigen Weihgeschenken bald eine singuläre Stellung ein; ihnen gegenüber ist es Repräsentant der Gottheit selbst; ihm wird das Tempelhaus gebaut, ihm wird unmittelbare Pflege zu teil; zu seiner Benutzung, in seinem Sehbereich werden die anderen Weihgeschenke befestigt oder aufgestellt. Für die Pflege des Götterbildes selbst kommen hauptsächlich Schmuck- und Kleidungsstücke in Betracht, die namentlich bestimmten Göttinnen von Frauen in reichem Masse zu bestimmten Festen gespendet wurden. Bekannt ist die grosse Prozession zu Athen am Panathenaeenfest mit dem Prachtpeplos, welchen die athenischen Frauen der Burggöttin weihten, eine Weihung, welche bereits in der Ilias ihre Parallele hat. Ursprünglich wurden solche Gewänder der Statue wirklich angelegt, solange die Statuen noch zum grössten Teil aus Holz bestanden und die Einzelheiten der Gewandung plastisch noch nicht sorgfältig angegeben waren. Später, als es schade gewesen wäre, das schöne Material und die

kunstvolle Ausführung hinter bunten Tüchern zu verbergen, dauerte die Sitte der Weihung zwar fort, aber die Gewänder häuften sich einfach in den Gemächern der Göttin an, bildeten einen Teil ihres Reichtums. Einzelne Inventare derartiger Tempelgüter, wie das der brauronischen Artemis zu Athen, enthalten für uns reiche Belehrung über antike Tracht und Toilettenaltertümer. Aber nicht nur für die äussere Ausstattung und körperliche Pflege des Götterbildes durch Bekleidung und Opfer sorgte man, sondern auch für Unterhaltung und gute Gesellschaft. Statuen und Büsten der Götter, welche mit dem Inhaber des Tempels befreundet waren, wurden in demselben Tempel geweiht. So ist der Hermes des Praxiteles keine Tempelstatue, sondern als Gesellschafter der Hera in das Heraion geweiht. Auch die Bilder von Menschen, von welchen man annahm, dass sie durch den täglichen Verkehr der Gottheit lieb geworden seien, von Priestern und Priesterinnen weihte man. Zum Teil blieb diese Weihung dem Ehrgeiz der betreffenden Familien überlassen, zum Teil nahm auch der Staat sie regelmässig in die Hand. Vor dem Heraion in Argos standen die Statuen der jährlich wechselnden Herapriesterinnen mit Beischrift, so dass die Basen dieser Statuen gewissermassen die Annalen der Argiver bildeten und als solche von dem Historiker Hellanikos zur Zeit des peloponnesischen Krieges benutzt wurden. Mit dieser Weihung, bei welcher thatsächlich der Nachdruck auf der Anerkennung einer tadellosen Amtsführung liegt, hat eine andere, äusserlich sehr ähnliche nichts zu thun. Auf der Akropolis von Athen sind in den letzten zehn Jahren Dutzende von Statuen ruhig stehender, zierlich gekleideter Mädchen ausgegraben worden, in der Haltung nicht ohne eine gewisse bewusste Eleganz und manierierte Zierlichkeit. Uns ist dieser Typus unter dem Namen Spesfigur geläufig. Weder die Weihinschriften dieser Statuen noch ihre Attribute — Blume, Frucht oder Vogel in der nicht mit Haltung des Gewandes beschäftigten Hand — gaben einen hinreichenden Anhalt zu ihrer Deutung, so dass die Deutungsversuche weit auseinander gingen. Die einen wollten in allen diesen Statuen Darstellungen der Burggöttin selbst erkennen, wobei das durchgängige Fehlen aller kriegerischen Attribute billig Bedenken erregen musste; andere hielten diese Statuen für Porträtdarstellungen athenischer Mädchen und Frauen, welche entweder Priesterinnen der Athena gewesen

wären oder eine Wohlthat von ihr empfangen hätten. Bei dieser Erklärung musste wieder das Fehlen der weiblichen Eigennamen in den meisten der dazu gehörigen Weihinschriften auffallen. Eher als über die Bedeutung war man über die Geschichte jenes Spestypus einig. Eine Menge Figuren, den athenischen nächst verwandt, haben die französischen Ausgrabungen auf Delos zu Tage gefördert; ein hervorragend altertümliches wurde am Heraion von Samos gefunden. Nun berichtet Plinius, dass Delos voll war von Werken der Bildhauerschule von Chios, und es haben sich auf der Akropolis auch Künstlerinschriften samischer und chiotischer Bildhauer gefunden. Man konnte also mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass der Typus der ruhig stehenden, zierlich und festlich gekleideten Jungfrau zuerst in Samos im Kult der Hera erfunden worden sei, dann von den Chioten mit höchstem Raffinement im Dienste der delischen Artemis ausgebildet und von beiden Schulen nach dem Festlande übertragen worden sei. Die älteste Statue, welche man mit Sicherheit mit einer athenischen Künstlerinschrift des Bildhauers Antenor kombinieren kann, ist solch eine Spesfigur. Eine auf der Akropolis gefundene Weihinschrift hat endlich dem Streit über die Deutung dieser Figuren ein Ende gemacht, oder sollte es wenigstens thun:

> Naulochos weiht diese Jungfrau als Erstling glücklichen Fischzugs
> Dem Poseidon, der ihm gnädig die Beute verlieh.

Also weder eine Göttin ist dargestellt, noch eine individuelle Sterbliche, sondern ganz allgemein ein Mädchen, eine Jungfrau, der steinerne Ersatz einer lebenden Tempeldienerin, der Idee nach eine Abgabe, ein Zehntel von irgend einem Erfolge, welchen ein Gott verliehen hat. Ausgegangen ist die Weihung solcher steinernen Dienerinnen gewiss von dem Kult weiblicher Gottheiten, der Hera auf Samos, der Artemis auf Delos, der Athena auf der Burg in Athen, aber auch bereits auf Poseidon, den Oheim und Nachbar der Stadtgöttin, übertragen.

Interessant für die Unverwüstlichkeit religiöser Ideen ist, wie hier der alte Gedanke der Menschenweihung in der Form des künstlerischen Weihgeschenks wiederkehrt. Diese Statuen sind nicht Abbild einer wirklichen freien Priesterin, sondern Ersatz für eine nicht wirklich geschenkte leibeigene Priesterin. Im sechsten

Jahrhundert ist wenigstens in Athen diese Form, der Gottheit seinen Dank zu bezeugen, weitaus die beliebteste. Verschiedene Anlässe sind uns durch die Weihinschriften noch bekannt. Die Weihung kommt vor als Dank für wiedererlangte Gesundheit; bei weitem in den meisten Fällen aber als Dankabgabe von dem vorteilhaften Betrieb eines Gewerbes. Man war anfangs nicht wenig überrascht, als eine ganze Anzahl der Stifternamen übereinstimmten mit solchen, die uns aus italischen Gräbern als Namen attischer Töpfer und Vasenmaler bekannt waren. Aller Zweifel musste schwinden, als einige dieser Stifter sich stolz als Töpfer bezeichneten. So einträglich war also in der Generation vor den Perserkriegen die Vasenfabrikation, dass die Töpfer als Zehnten ihres Verdienstes überlebensgrosse Marmorstatuen weihen konnten; zugleich war der Streit über die Chronologie der attischen Vasen durch das Verdienst des Xerxes, der die entscheidenden Monumente 480 zerschlagen und uns dadurch bewahrt hatte, endgültig entschieden. Für die Kenntnis der so einflussreichen Bildhauerschule von Chios ist uns durch diese Weihgeschenke von der Akropolis eine Quelle ersten Ranges erhalten, eine Quelle, welche den antiken Kunsthistorikern natürlich verschüttet war.

Auch die zu diesen Statuen gehörigen Inschriften bieten manches Interessante. Sie haben den doppelten Zweck, dem Stifter seine erfüllte Pflicht zu bescheinigen und die Göttin jeweilig an den Geber zu erinnern. Meist besagen sie einfach, dass die Statue auf Grund eines Gelübdes oder als Zehnte eines Gewinnes geweiht ist, was wohl häufig zusammenfällt. Mitunter tritt das Bewusstsein der Gegenseitigkeit ganz naiv zu tage: „Dir, o Jungfrau, hat Telesinos auf der Akropolis dies Bild aufgestellt; wenn es dir gefällt, so gewähr' ihm die Mittel, dir bald wieder eins zu weihen," schreibt im sechsten Jahrhundert ein guter Geschäftsmann unter sein Weihgeschenk. Der Nebengedanke des geschäftlichen Vorteils ist natürlich auch anzunehmen, wo er nicht ausgesprochen ist, bei den kostbaren Weihgeschenken der attischen Töpfer. Die an besuchtestem Orte prangenden Weihinschriften wirkten gewissermassen als Plakate. Verwandtem Zweck dient das Weihgeschenk eines Reitlehrers Simon, das Xenophon erwähnt, ein ehernes Ross, an dessen Basis im Relief die verschiedenen Reitkunststücke angebracht waren, die Simon zu lehren vermochte.

Wir können hier auf die variierende Menge der privaten Weihgeschenke und den Reichtum ihrer Formensprache nicht eingehen, sondern nur einige der wichtigsten Denkmälergruppen noch hervorheben. Veranlasste ja doch den gläubigen Hellenen fast jedes Erlebnis, der Gottheit zu denken und zu danken. Das Verständnis für die meisten Typen privater Weihgaben giebt das Bedürfnis, sich der Gottheit in Erinnerung zu bringen oder im Gedächtnis zu erhalten, als ein zwar Hilfsbedürftiger, der sich aber für geleistete Hilfe wieder erkenntlich erweist. Diesem Bedürfnis dienen zunächst die ältesten Weihgeschenke, welche uns erhalten sind, die olympischen Bronzen und Terrakotten, die tief bis ins achte Jahrhundert zurückreichen. Sie stellen durchweg in rohester Technik Männer und Frauen und zahme Herdentiere dar, die Männer meist im Festtagsstaat auf ihrem Wagen stehend; es sind Darstellungen der Weihenden selbst und ihrer Herden, die sich dem Schutze der Gottheit empfehlen. Auf die Sitte der Siegerstatuen war diese uralte Weihung des eigenen Bildes nicht ohne Einfluss, im übrigen wurde aber in guter Zeit wenigstens in Athen Weihung des eigenen Bildes, die man ohne göttliche Legitimation als Überhebung empfand, vermieden.

Unter den Begriff der Weihung des eigenen Porträts, um sich die göttliche Gunst zu sichern, gehören die Statuen der Sieger an den grossen nationalen Wettspielen; aber sie nehmen eine ganz eigenartige Stellung ein, da hier mehr als irgendwo der Weihende in den Vordergrund, die Gottheit zurücktritt. Alle Kampfspiele sind ursprünglich Leichenspiele, wie sie uns in einem berühmten Beispiele in der Ilias entgegentreten. Die Rücksicht auf Ehre steht hier in zweiter Linie, die Rücksicht auf Gewinn steht sehr im Vordergrunde, die Helden geraten beinahe zu Thätlichkeiten über die ausgesetzten Preise und gedenken sie sehr real zu benutzen; niemand denkt daran, dem Verstorbenen oder den Göttern etwas davon zu weihen. In historischer Zeit hat sich die Auffassung überall frommer und ideeller gestaltet, sowohl an den grossen panhellenischen Agonen, welche durch Vereinigung eines Totenfestes mit einem Erntedankfest entstanden waren, wie an den Kampfspielen einzelner hervorragender Staaten. Der Gewinn ist an jenen panhellenischen Agonen ganz ideell geworden, ein Zweig des in der Gegend am häufigsten wachsenden Baumes — dafür ist aber die Ehre und der Ehrgeiz ins Ungemessene gesteigert. Die meisten Städte haben Gesetze, durch welche sie ihrerseits öffentlich

den Olympioniken ehren, öffentliche Speisung, Errichtung einer Statue, mitunter nachträglich ein nicht unbedeutendes Geldgeschenk. So war auch die Errichtung der Statue in Olympia fast mehr Sache des patriotischen Ehrgeizes der Gemeinde als des persönlichen des einzelnen Siegers. Gleichwohl reichte die Bedeutung dieser Statuen über die des gewöhnlichen Weihegeschenks weit hinaus. Der Sieger war weit weniger ein Schutzflehender des olympischen Zeus oder delphischen Apoll, als ein Heros, ein Halbgott, der ihm Gesellschaft leistete. An den grossen Festplätzen selbst, wie in Olympia, war die erlauchte Versammlung zu gross, als dass der einzelne sich hätte vordrängen können; doch an das zweite Exemplar der Statue, das dem Sieger in seiner Heimat errichtet wurde und das häufig von demselben Künstler verfertigt war, knüpft sich oft wunderbarer Aberglaube. War die Statue in Olympia oder in Delphi formell noch dem dortigen Gotte geweiht, so war die in der Heimat vielmehr dem Sieger selbst errichtet, selbst eine Art Götterbild. Einer der wildesten Faustkämpfer war bald nach der Schlacht von Plataiai der Thasier Theagenes; das Verzeichniss seiner Siege haben die olympischen Ausgrabungen zu Tage gefördert, 1400 Siegeskränze soll er errungen haben. Natürlich war er nicht allgemein beliebt, und so suchte sich nach seinem Tode einer seiner Feinde an ihm zu rächen, indem er seine Statue in Thasos bei Nacht geisselte. Die Statue fiel auf ihn und erschlug ihn; die Verwandten strengten einen Mordprozess an, und die Statue wurde von den Thasiern ins Meer geworfen. Da befiel das Land Unfruchtbarkeit, die nicht eher nachliess, als bis Fischer die Statue wieder aufgefischt hatten, die nun wieder aufgerichtet wurde, und nicht nur heroische, sondern göttliche Ehren erhielt und ihre Götterkraft hauptsächlich durch Heilen von Krankheiten bewährte. Nun ist also aus der Wiederholung eines ursprünglichen Weihgeschenks selbst eine Art gespenstisch-göttlichen Wesens geworden, und zu diesem Prozess liessen sich aus der Geschichte der Olympioniken noch manche Beispiele beibringen. Uns interessiert hier indessen lediglich die culturgeschichtliche Bedeutung der Siegerstatuen. Zwei grosse Bildhauerschulen, die argivisch-sikyonische und die aeginetische, haben ihre Fortschritte hauptsächlich auf diesem Gebiete gemacht. Die unbekleidete Jünglingsgestalt ist die Aufgabe, welche ihnen der olympische und delphische Agon stellt und an deren Lösung sie rastlos

arbeiten mit gleichem Eifer und in ganz verschiedener Richtung. Während die Argiver den jugendlichen Körper in ruhiger würdiger Stellung, aber ohne Steifheit darzustellen suchen, gehen die Aegineten von vornherein auf das Erfassen der für die Art des Kampfspiels auf das äusserste charakteristischen Bewegung, weshalb sogar die Giebelgruppen ihres Tempels eigentlich nur einzelne Schemen der Ringschule äusserlich zusammengesetzt zeigen. Auf dem Gebiete der plastischen Anatomie ist von diesen beiden Schulen in selbstgewählter Beschränkung im Dienste der grossen Festspiele schon nahezu das Höchste geleistet worden. Ihr gemeinsamer Erbe ist der Attiker Myron, dessen Diskobol als Muster einer aeginetisch-bewegten Siegerstatue, leider nach schlechten Kopieen, allgemein bekannt ist. Die Künstlerinschriften dieser Siegerstatuen, namentlich die aeginetischen, haben nicht selten einen herausfordernd selbstbewussten Charakter und versäumen selten, die Firma ganz genau anzugeben. Selbst der Sänger musste sich in jener Zeit sein Recht gegen den Künstler wahren. „Ich bin zwar kein Bildhauer", seufzt Pindar, „ich vermag kein sprechendes Bild des Lebens hinzustellen", aber er rühmt sich, dass sein Gesang nicht örtlich gebunden ist, dass er das Lob, das den Siegern geweiht ist, über die ganze Erde trägt. Welchen Gewinn die Siegerstatuen in Verbindung mit den Weihinschriften durch die genaue Datierung der Kampfspiele für die Forschung abwerfen, darauf kann hier nur kurz hingewiesen werden.

Die schönste Form für das agonistische Weihgeschenk haben die Athener gefunden. Persönliche Verherrlichung widerstrebt ihrem frommen Sinn; als Preis ihrer musischen Agone setzten sie gleich solche Dinge, die sich zum Opfer oder Weihgeschenk für die gefeierten Götter eignen, Opfertiere oder Dreifüsse. Der Gedanke, dass der Sieger den Preis etwa für sich behalten könne, wird gar nicht erwogen. Der Chorege, der oft mit bedeutendem Aufwande mit einem lyrischen oder dramatischem Chor für seine Phyle gesiegt hat, giebt der Gottheit, der seine Leistung gefallen hat, die Ehre, opfert ihr den gewonnenen Stier und stellt ihr den gewonnenen Dreifuss öffentlich auf, oft noch mit bedeutendem künstlerischen Aufwand an Unterbau und Beiwerk, aber mit den bescheidensten sachlichen Angaben über die Veranlassung. Auch die Künstlereitelkeit hält sich hier in engeren Schranken, als wohl sonst; auf den älteren Inschriften ist nicht einmal der Dichter,

sondern nur der Regisseur genannt. Dass diese Dreifussinschriften bereits im Altertum eine wichtige Quelle für Chronologie und Geschichte des Dramas bildeten, ist bekannt. Aristoteles gebührt hier das Verdienst systematischer Sichtung, sowie er auch aus ähnlichen Urkunden der delphischen Festspiele das chronologische Gerüst für die Geschichte der Musik und Lyrik schuf.

Die grossartige Bildersprache einer derartig patriotisch organisierten Frömmigkeit hat lange Zeit gegen selbstischere und abergläubischere Gattungen des Weihgeschenks blind gemacht, so z. B. die Behauptung, die Weihung des eigenen Bildes sei nicht griechisch, sondern semitisch; wir haben aber gesehen, dass diese Weihung sehr alt griechisch ist und ursprünglich kein Ausfluss der Eitelkeit, sondern eine harmlos naive Empfehlung der eigenen Person, ein Mittel gegen die Vergesslichkeit der Gottheit. Wir kehren jetzt zu den diesem Gedankenkreise verwandten privaten Weihungen zurück. Verwandt der alten Weihung des eigenen Bildes ist es zunächst, wenn man dem Gotte bildliche Darstellungen der eigenen Erwerbsthätigkeit weiht, um dieser das göttliche Wohlwollen zu sichern. Wir verdanken diesem Wunsche eine interessante Sammlung bemalter Täfelchen, welche von korinthischen Töpfern und Vasenmalern dem Poseidon geweiht sind. Neben der Darstellung des Gottes selbst und seiner Gemahlin herrschen hier Darstellungen des Töpferhandwerks durchaus vor, das Graben des Thons, das Brennen der Gefässe, der Export der fertigen Vasen an den Raaen der Segelschiffe, all das ist in deutlichen Schildereien erhalten. Verwandt ist die Weihung von Werkzeugen oder Nachbildungen von solchen, der Krieger weiht Waffen, der Musiker Leier oder Flöte, der Arzt sein Schröpfinstrument. Eine etwas andere Wendung ist es, wenn das Weihgeschenk weniger an den Stand des Weihenden erinnert, als an seine Frömmigkeit, wenn es gewissermassen eine Perpetuierung einer gottwohlgefälligen Handlung ist. In diesen Gedankenkreis gehört eine grosse Anzahl unserer schönsten Reliefs, die Anbetung oder Opfer darstellen. Andere wieder glaubten den Gott mehr zu ehren, wenn sie ihm Darstellungen seiner eigenen Thaten oder der Thaten befreundeter Götter oder Heroen weihten. Namentlich im Kult des Dionysos sind solche bildlichen Weihungen beliebt, welche auf musischem Gebiet im Drama, das sich zuerst mit den Schicksalen des Gottes beschäftigt, ihre genaue Parallele haben. Strenggenommen gehört

der gesammte plastische Schmuck der Tempel und auch Skulpturen, wie die des pergamenischen Altars', zu dieser Gruppe von Weihgeschenken. Schliesslich ist alles Weihgeschenk, was im heiligen Bezirk einer Gottheit steht; auch Gebäude, welche lediglich profan-gemeinnützigen Zwecken dienten, wie das prächtige Absteigequartier für Fremde in Olympia, das der naxische Baumeister Leonidas gestiftet hatte, sind formell Eigentum des Gottes. Aber es sind auch rein geistige Weihgeschenke möglich, die zu ihrer Festhaltung nur der Schrift bedürfen. Die Sprüche uralter Lebensklugheit, wie: „Kenne dich selbst" oder „Bürgschaft bringt Leid", welche an der Wand des delphischen Tempels angeschrieben waren, bezeichnet Platon als Weihgeschenke der sieben Weisen, gewissermassen Erstlinge oder Zehnten ihrer Weisheit. Auf der Akropolis stellt der Erfinder eines stenographischen Systems dessen Beschreibung auf Stein im heiligen Bezirk der Gottheit auf, der klugen Göttin zur Ehre, sich zum Ruhme; in Epidauros weiht im dritten Jahrhundert ein altväterischer Politiker Isyllos, den die Lorbeeren Lykurgs nicht schlafen liessen, seinen ganzen, teilweise in schlechte Verse gebrachten, politischen und religiösen Reformplan dem Apollon und Asklepios. In denselben Gedankenkreis gehört es, wenn in Delphi der berühmte Arzt Hippokrates ein bronzenes Skelett weiht, an welchem sich noch etwas Fleisch befand; man darf dies nicht als Zehnten von seiner ärztlichen Praxis fassen, nicht als Verewigung des Normalerfolgs seiner Kuren, sondern als Symbol der erfolgreichen und mühsamen anatomischen Studien, das er dankbar dem allsehenden Gotte, seinem Ahnherrn darbringt, als einen Zehnten der Weisheit, seine Auffassung des: Erkenne dich selbst, das zu gleicher Zeit als Befehl des delphischen Gottes Sokrates und seinen Genossen den Antrieb zu ihrer Philosophie gab. Und Platon wenigstens würde nicht widersprochen haben, wenn man seine Dialoge als Weihgeschenke an den prophetischen Gott bezeichnet hätte, der in der Urzeit über Leben und Glück ganzer Völkerschaften verfügt hatte, dem er nacheiferte in einer Zeit, die nach seiner Meinung vom Göttlichen sich weit entfernt hatte.

SITTENGESCHICHTLICHE PARALLELEN.

Philologus N. F. LVI (1897) S. 5—32.

I.

5 In seiner reichhaltigen Abhandlung zur Geschichte des heidnischen Ritus (Abh. der Berl. Akad. 1896) hat K. Weinhold aus der Fülle seiner Belesenheit ein ausgedehntes Material für rituelle Nacktheit beigebracht, deren ursprünglich religiösen Charakter er mit Recht betont. Als ich in dieser Zeitschrift Bd. LIII 201 ff.[1]) die Bedeutung untersuchte, welche Nacktheit und mangelhafte Bekleidung für die Anfänge der elegischen Dichtung haben, lag es mir ferne, das Thema in diesem Umfange zu verfolgen; indes giebt Weinholds Untersuchung mir erwünschten Anlass zu einigen nachträglichen Bemerkungen zur Prophetie und Elegie.

Weinhold führt S. 6 die Stelle an, welche die rituelle Nacktheit für die vorlitterarische jüdische Prophetie beweist. I. Sam. Kap. 19 wird erzählt, wie David vor den Nachstellungen Sauls dadurch gerettet wird, dass Sauls Boten auf zwei Chöre von Propheten stossen, die unter Samuels Leitung weissagen und von dem prophetischen Wahnsinn angesteckt werden. Schliesslich macht sich Saul selbst auf, David und Samuel zu suchen v. 23: „Und der Geist Gottes kam auch auf ihn und ging einher, und weissagte, bis er kam gen Najoth in Rama. 24. Und er zog auch seine Kleider aus und weissagte auch vor Samuel, und fiel bloss nieder den ganzen Tag und die ganze Nacht. Daher spricht man: Ist Saul auch unter den Propheten?“ — Die Caerimonie des Ausziehens und auf der Erde Lagerns ist hier noch so selbst-
6 verständlich, dass sie weder bei den Boten Sauls erwähnt wird, noch von Saul selbst in dem früheren Parallelbericht, wie er

1) [In dem Aufsatz über den Ursprung der Elegie; vgl. unten Abteilung III.]

unter die Propheten gerathen sei, I. Sam. 10, 11. Interessant ist, dass zur Zeit der klassischen Prophetie dies Ritual zwar noch bekannt, aber nicht mehr geläufig und verständlich war, so dass es neuer Motivierung bedarf. Mein Freund und Kollege A. Mez macht mich auf Jesaja 20, 2 aufmerksam: „Zur selbigen Zeit redete der Herr durch Jesaja, den Sohn Amos, und sprach: Gehe hin und ziehe ab den Sack von deinen Lenden, und ziehe deine Schuhe aus von deinen Füssen. Und er that also, ging nackend und barfuss. 3. Da sprach der Herr: Gleichwie mein Knecht Jesaja nackend und barfuss gehet, zum Zeichen und Wunder dreier Jahre über Aegypten und Mohrenland; 4. Also wird der König von Assyrien hintreiben das gefangene Aegypten und vertriebene Mohrenland, beide, Jung und Alt, nackend und barfuss, mit blosser Scham zu Schanden Aegyptens".

Hier hat der indecente Aufzug Jesaja's zunächst den praktischen Zweck *ἵνα ἐπιστρέφηται ὁ ὄχλος*, sodann wird er symbolisch auf das Schicksal der Besiegten gedeutet. Dass dies nicht die ursprüngliche Bedeutung ist, geht aus der Geschichte Sauls hervor, wo sie ausgeschlossen ist. Dort hat die Entkleidung und das Lagern auf der Erde noch ziemlich deutlich den Zweck der Vorbereitung zur Aufnahme des göttlichen Geistes.

Dass die Barfüssigkeit bei gewissen heiligen Handlungen nur eine Andeutung ursprünglicher Nacktheit sei, führt Weinhold a. a. O. sehr richtig aus. Da drängt sich dann ungesucht wieder eine griechische Parallele auf zu den Prophetenchören der jüdischen Königszeit. Ich meine die bekannte Stelle von den Selloi zu Dodona, Ilias XVI 234 ff.;

ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ
σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι.

Auch hier handelt es sich weder um ein antiquarisches Festhalten verflossener Kulturzustände noch um eine asketische Kasteiung, wie bei gewissen Mönchsorden, sondern, so sonderbar das Mittel gewählt scheint, um eine Heiligung des Leibes zur Aufnahme der göttlichen Offenbarung [1]).

---

1) Aus demselben Vorstellungskreis wie das Nicht-waschen, entspringt das Nichtscheeren des Haares als Ausdruck der Weihung. (Vgl. z. B. I Sam. 1, 10). Das Ritual der Weihung deckt sich auch auf diesem Gebiet vollständig mit dem der Trauer, welche eben nur ein Specialfall der Weihung ist. In beiden Fällen dienen,

Eine weitere Vermutung kann ich hier nur andeuten, nämlich dass die spartanischen Ephoren ursprünglich auch nichts anderes als ein solches weissagendes Priesterkollegium waren, so dass der Name ursprünglich wohl nicht Sittenaufseher, sondern Zeichenbeobachter bedeutet haben würde. Wenigstens eine uralte priesterliche Funktion der Ephoren wird im dritten Jahrhundert noch einmal von Bedeutung: sie hatten durch Inkubation im Traumorakel der Pasiphae bei Thalamai den Götterwillen zu erforschen (Plut. Agis 9), sie hatten ursprünglich auch durch Beobachtungen der Himmelszeichen in jedem neunten Jahr zu ermitteln, ob das Verbleiben der Könige im Amt den Himmlischen genehm sei (Plut. Ag. 11). Da in historischer Zeit die ständige Kriegsgefahr eine etwaige Absetzung der Könige sehr bedenklich gemacht haben würde, so war dieser Zweig ihrer auguralen Thätigkeit bedeutungslos geworden, indem schlimmstenfalls von den grossen panhellenischen Orakelstätten beschwichtigende Sprüche geholt wurden. Das neue Augurenamt der *Πύθιοι* neutralisierte die Auguralbefugnisse der Ephorie (Herod. VI 57, Cic. de div. I 95). Aber eben deshalb ist diese nicht erst in historischer Zeit geschaffen worden, sondern uralt, und der antike Schluss auf Einsetzung des Amtes aus dem Beginn der Ephorenliste im Jahre 755 ist falsch; das Amt wird damals nur weltlich, demokratisch und einjährig geworden sein und damit erst eponym[1]). Ein

---

wie so häufig im Kultus, entgegengesetzte Handlungen demselben Bedürfnis, z. B. neben dem Stehenlassen des Haares das Haaropfer. Ersterer Brauch ist eben eine permanente Weihung der ganzen Persönlichkeit, das Haaropfer ein einmaliges oder zu bestimmten Zeiten wiederkehrendes Abkaufen der Verpflichtung, gewissermassen eine *δεκάτη*. Achilleus lässt für den Fall der Heimkehr dem Spercheios sein Haar stehen, opfert es aber dem Patroklos, als er die Heimkehr aufgegeben hat (Il. XXIII 144 ff.). Auch das spartanische Scheeren des Schnurrbartes, mit welchem Edikt die Ephoren ihr Amt antraten, ist wohl ursprünglich ein Haaropfer gewesen, das dann zum Stammesabzeichen wird, ähnlich wie die Beschneidung bei den Juden; auch die *κουρά* der Abanten dürfte hierhin gehören. Beachtenswert ist, dass die von Wolters (Röm. Mitth. III T. 4) erkannte Büste des Königs Archidamos einen Schnurrbart zeigt. Kommt er allein dem Könige zu als dem sichtbaren Vertreter des Stammesgottes? Neben dem Scheeren des Schnurrbartes findet sich bei den Spartanern das oft erwähnte lange Haar, natürlich nicht erst seit der Erwerbung von Thyreai, wie Herod. I 82 rationalistisch erzählt.

1) Anders entwickelte sich wohl aus gleicher Grundlage in Kreta das Amt der Kosmen, indem es Privileg bestimmter Geschlechter wurde. Bei den Spartanern gab es privilegierte Geschlechter ausser den beiden Königsgeschlechtern ursprünglich nicht.

weiterer Rest alter sakraler Funktionen ist die Rolle, welche die Ephoren bei der Wahl der Geronten spielten, indem sie bei jedem einzelnen Kandidaten die Stärke des Volksgeschreies abschätzten, Plut. Lyc. 26; denn auch dies ist ursprünglich eine Auspikation, wie bei den Germanen das Wahrsagen aus dem barditus (Tacitus Germ. 3, vgl. K. Weinhold, Deutsche Kriegsaltertümer, Berl. Ak. Ber. 1891 S. 557). Dass das Vereidigen der Könige, das den Ephoren oblag, wenigstens ursprünglich ein sakraler Akt war, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Wenn endlich jeden König ein Ephor in den Krieg begleitete, so mag diese Einrichtung trotz des Widerspruchs Xenophons früh zur misstrauischen Überwachung geworden sein; aber ihr ursprünglicher Sinn ist dies schwerlich. Der Ephor wird ursprünglich als *μάντις* gedient haben, vielleicht als Hüter des siegbringenden Dioskurenfetischs, der mit dem Könige auszog (Herod. V 75)[1]. Es spricht nicht dagegen, dass später die Spartaner häufig um hohen Lohn die Angehörigen fremder Sehergeschlechter zu gewinnen suchten[2]. Welche Rolle der *μάντις* noch im Kriege spielte, eine weit wichtigere, als bei Homer, ist uns gerade aus diesen Erzählungen, welche durch die Erinnerungen an die Perserkriege erhalten sind, noch recht ersichtlich. Es sind Angehörige der sagenberühmten Geschlechter der Iamiden und Melampodiden, welche in den Perserkriegen die spartanischen Heere zum Siege führen. An der Seite des Leonidas fällt der Melampodide Megistias *κῆρας ἐπερχομένας σάφα εἰδώς* (Herod. VII 221. 228, mit verderbtem Namen *Θεμιστέου* Plut. apophth. Lac. 221 d). Mit wie schonungslosem Hasse die Spartaner anderseits die Angehörigen derjenigen peloponnesischen Sehergeschlechter verfolgten, die sich ihnen nicht fügen wollten, zeigt sehr drastisch die Geschichte des Telliaden Hegesistratos[3]),

---

Ein Ephorenname wie Asteropos, durch den nach der tendenziösen Darstellung bei Plutarch Cleom. 10 das Amt erst mächtig wurde, könnte allerdings darauf schliessen lassen, dass auch in Sparta das Amt einst in bestimmten Familien üblich war, falls nicht Hieronymie vorliegt.

1) Als Hüter der Götterbilder, welche als Feldzeichen dienten, sind auch bei den Germanen die Priester die Hüter der Kriegszucht (Tacitus Germ. 7. K. Weinhold, Deutsche Kriegsalterthümer S. 556).

2) Der Iamide Teisamenos tritt noch um die Zeit der Perserkriege nur gegen Gewährung des vollen Bürgerrechtes in spartanische Dienste. Herod. IX 33 ff.

3) Der kriegerische Name ist bezeichnend.

9 den die Rachsucht in das Lager des Mardonios trieb (Herod. IX 37), während ein Verwandter von ihm, Tellias, die Phoker zum Siege gegen die Thessaler führt, bezeichnenderweise durch eine auf Gespensterfurcht gebaute Kriegslist (Herod. VIII 27). Annexion der einen, wie Ächtung der anderen Elischen Sehergeschlechter durch Sparta kann erst eingetreten sein, als Elis nach den Messenischen Kriegen unter spartanische Hegemonie geriet, während die Verbindung mit Akarnanischen Seherfamilien älter sein mag[1]). Es ist das unbestreitbare Ergebnis von Sam Wide's Lakonischen Kulten, dass die weitaus meisten Kulte der Landschaft vordorisch sind und von den Eroberern annektiert wurden. Wie stark in dem angeblich konservativen Sparta das Bedürfnis nach allerhand sogar barbarischen Sühnecaerimonieen zur Zeit socialer Gährungen war, hat kürzlich Diels überzeugend entwickelt[2]). Der ursprüngliche Götterhimmel der Dorier kann nur sehr wenig ausgedehnt, der Kult nur sehr einfach gewesen sein, wie das bei einer wandernden Horde begreiflich ist. Schon vor der Einwanderung in den Peloponnes haben die Dorier ein Schutz- und Trutzbündnis mit dem delphischen Apollon eingegangen, und im neunten Jahrhundert erreicht dessen Einfluss in Sparta den Höhepunkt in der sogenannten lykurgischen Verfassungsordnung, welcher sicher eine historische Thatsache zu Grunde liegt. Wenn sich also unter den Kompetenzen der Ephoren noch Reste einer priesterlichen Macht finden, welche erst durch Berufung an den delphischen Gott neutralisiert wird, so müssen wir schliessen, dass dieses Kollegium älter ist, als die Verbindung der Dorer mit dem delphischen Gotte, in dessen Interesse überhaupt die Einschränkung der auguria impetrativa lag, welche die Ephoren ausübten und von denen sich sonst in der ganzen griechischen Religionsgeschichte nur geringe Spuren erhalten haben — abgesehen von der Eingeweideschau und der Inkubation[3]). Dann müssen wir aber weiter schliessen, dass die priesterlichen Funktionen die Wurzel der Ephorenmacht waren, und in der That lassen sich alle anderen Befugnisse leicht aus ihnen ableiten, aber nicht umgekehrt[4]).

1) Auch die Sagen von Oxylos und Karnos gehören hierher. Die Litteratur über letzteren bei S. Wide Lak. Kulte S. 80.

2) Hermes XXXI 361 ff.

3) Einiges hierhergehörige siehe unten im II. Abschnitt.

4) Auch in der Civiljurisdiktion spielte ursprünglich die Erforschung des Götterwillens eine wichtige Rolle.

Dieser sakrale Ursprung verleiht dem Walten des Kollegiums auch jene unheimliche Unbestimmtheit, welche selbst durch die Reform des Jahres 755 nicht verschwindet, obwohl jetzt die Ephoren nach abgelaufenem Amtsjahre *ὑπεύθυνοι* werden. Wie unheimlich diese Macht früher gewesen sein mag, kann man sich wiederum kaum besser vergegenwärtigen, als an der unkontrolierbaren Machtstellung des „Richters" Samuel gegenüber König Saul und dem Volke. Vielleicht ist schon die Fünfzahl des Kollegiums ein Korrektiv zu Gunsten des Königtums (vgl. indes die fünf *ὅσιοι* zu Delphi Plut. quaest. gr. 9). Dass das spartanische Königtum nicht etwa durch Verwitterung aus dem stärkeren homerischen entstanden ist, sondern eine weit ältere Entwickelungsstufe darstellt, hoffe ich an anderer Stelle zu beweisen.

Wir kehren nach dieser Abschweifung zu einigen Beobachtungen über die Elegie zurück, und zwar über die spartanische des Tyrtaios, in welcher die halbpriesterliche Würde des Schlachtensängers noch deutlich hervortritt. Spartiatische Herkunft war für den gottgesandten Retter aus der Not so wenig erforderlich, dass sie sogar ein Hindernis erfolgreicher Thätigkeit gewesen sein würde, da man ja kriegerische und sociale Not geradezu als Folge einer Befleckung der Volksgemeinde auffasste [1]). Ob Tyrtaios, wie der Seher Teisamenos, dann für seine Leistungen das Bürgerrecht erhielt, ist ungewiss und unwesentlich. Im allgemeinen möchte man wohl annehmen, dass die Spartaner mit dieser Ehrung in jener Zeit eher freigebiger waren als später.

Dass die Gedichte des Tyrtaios genaue Kenntnis des Epos und auch der ionischen Elegie, so weit sie damals existierte, voraussetzen, liegt auf der Hand und ist nie verkannt worden, wenn auch die Elegieen des Tyrtaios elegische Motive enthalten, welche bei Homer mehr zurücktreten. An sich könnte man geneigt sein, jene Motive für ursprünglicher zu halten, ich meine die eigentlich enthusiastischen Partieen, in welchen bloss durch das Hervorheben des *καλόν* und der *τιμή* zu wilder Tapferkeit angestachelt wird, wie z. B. Tyrt. 11, 4 ff. verlangt wird, man solle auf die Feinde losgehen

ἐχθρὰν μὲν ψυχὴν θέμενος, θανάτου δὲ μελαίνας
κῆρας ὁμῶς αὐγαῖς ἠελίοιο φίλας.

1) Vgl. Diels Hermes XXXI 363.

11 Das ist ein ganz unrationeller Muth, der hier verlangt wird, der Muth der Verzweifelung, den die Griechen selbst später *ἀπόνοια* nennen [1]). Daneben stehen, ganz wie in der Moralphilosophie seit Sokrates, höchst nüchterne Erwägungen darüber, dass die Tapferkeit auch nützlicher und gewinnbringender ist als die Feigheit; namentlich bei Tyrtaios [2]) tritt sehr deutlich hervor, wie *τιμή* und *ἀτιμία* keineswegs bloss moralische Faktoren sind, sondern ihre sehr materielle Seite haben. Soweit unsre Kenntnis zurückreicht, finden sich diese beiden Motive des *καλόν* und des *ὠφέλιμον* neben einander, auch bei Kallinos und den verwandten Stellen der Ilias. Obwohl in dem uns erhaltenen die Nützlichkeitsgesichtspunkte einen breiteren Raum einnehmen, so wird der Appell an die *αἰδώς* doch wohl einer älteren Schicht der griechischen Elegie angehören [3]). Zu den stehenden *αἰδώς*-Motiven gehört auch die Ausführung, welch schimpflichen Anblick ein gefallener Greis biete. Dies Motiv erscheint bei Tyrtaios jedenfalls in der ursprünglichen und normalen Verwendung, zu dem Zwecke die Jünglinge anzuspornen, vor den Greisen zu kämpfen und, wenn es Not thut, zu fallen. In der Rede des Priamos XXII 38 ff. soll umgekehrt diese Ausführung den Hektor vor tollkühner und verfrühter Aufopferung seines Lebens zurückhalten, damit er die Stadt noch errette und den Vater vor dem schimpflichen Lose bewahre. Trotzdem ist es unzweifelhaft, dass Tyrtaios die verwandte Ausführung der Ilias gekannt und benutzt hat. Tyrtaios 10, 27 *νέοισι δὲ πάντ᾽ ἐπέοικε* ist wohl sicher XXII 71 nachgebildet. Um so mehr Beachtung verdient eine nicht unerhebliche Ab-

---

1) Plut. mul. virt. 2 (*Φωκίδες*) und Pausanias häufig in der Schilderung der Messenischen Kriege.

2) Das Thema: mors et fugacem persequitur virum bei Tyrtaios 11, 11 ff. bedarf wohl einer kleinen Korrektur. Bergk ediert: *οἱ μὲν γὰρ τολμῶσιν ἐπ᾽ ἀλλήλοισι μένοντες ἔς τ᾽ αὐτοσχεδίην καὶ προμάχους ἰέναι παυρότεροι θνήσκουσι, σαοῦσι δὲ λαὸν ὀπίσσω, τρεσσάντων δ᾽ ἀνδρῶν πᾶσ᾽ ἀπόλωλ᾽ ἀρετή.* Nun kann man zwar gut griechisch sagen, dass ein Feigling die Tugend verliert, so gut wie sie ein Held erwirbt, aber das ist hier doch etwas zu selbstverständlich, und dem utilitarischen Charakter wie dem symmetrischen Bau dieser Verse entspricht es entschieden besser, wenn man statt *ἀρετή* liest *ἀγέλη*. Über die dorische *ἀγέλη* vgl. jetzt Diels Hermes XXXI 355 ff.

3) Solons Salamis-Elegie scheint fast reiner enthusiastisch gewesen zu sein als Tyrtaios.

weichung in der Beschreibung des geschändeten Leichnams eines gefallenen Greises. In der Ilias XXII 74 heisst es: 12

ἀλλ' ὅτε δὴ πολιόν τε κάρη πολιόν τε γένειον
αἰδῶ τ' αἰσχύνωσι κύνες κταμένοιο γέροντος,
τοῦτο δὴ οἴκτιστον πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν —,

und zwar sind es, um das Grauenhafte des Bildes zu erhöhen, die eigenen Hunde, welche Priamos genährt und gepflegt hat, die seinen Leichnam schänden (XXII 66 ff.). In ursprünglicheren Ausführungen dieses Bildes mögen es die Hunde des Schlachtfelds gewesen sein, welche in der Ilias aus einer älteren Schicht epischer Dichtung übernommen, nur noch eine ganz formelhafte Rolle spielen [1]). Die geschändete *αἰδώς* des Greises spielt nun auch bei Tyrtaios eine Rolle 10, 21 ff.:

αἰσχρὸν γὰρ δὴ τοῦτο μετὰ προμάχοισι πεσόντα
κεῖσθαι πρόσθε νέων ἄνδρα παλαιότερον,
ἤδη λευκὸν ἔχοντα κάρη πολιόν τε γένειον,
θυμὸν ἀποπνείοντ' ἄλκιμον ἐν κονίῃ,
25 *αἱματόεντ' αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα —*
αἰσχρὰ τά γ' ὀφθαλμοῖς καὶ νεμεσητὸς ἰδεῖν
καὶ χρόα γυμνωθέντα·

Da Vers 23 wiederum grossenteils mit XXII 74 übereinstimmt, so ist man natürlich zunächst geneigt, die ganze Stelle nach Analogie des Homerischen Vorbilds zu erklären. Jedoch die Interpretation von Vers 25 stösst bei diesem Versuch auf grosse Schwierigkeiten. Der nächstliegende Erklärungsversuch wäre die Annahme, der Greis habe noch im Sterben versucht, seine Scham mit der Hand vor dem Zahn der Hunde zu schützen, aber vergeblich. Dann hätte aber Tyrtaios doch irgendwie die Hunde erwähnen müssen. Mochte er selbst die Ilias noch so gut gegenwärtig haben, bei seinen Hörern konnte er auf Verständnis nicht

1) Über das Herausgeben der feindlichen Leichen handelt gut E. Bethe Thebanische Heldenlieder S. 97 f. Der Hund als Kampfgenosse erscheint in der attischen Apaturiensage und in dem aenianischen Vorbild dieser und der Kodrossage Plut. quaest. graecae 13; neuerdings erscheinen auf mehreren klazomenischen Sarkophagen Hunde mitten im Kampfgetümmel. Auch die Hundeschaaren, welche in den Messenischen Kriegen durch ihr Geheul den Fall von Ithome und Eira verkünden, hat man sich wohl als Kriegshunde zu denken: Paus. IV 13, 1. 21, 1.

rechnen. Ein andres Bedenken kommt hinzu. Der Zusammenhang verlangt, dass ein ganz gewöhnliches oder wenigstens häufiges Vorkommnis geschildert wird, und das ist ein sterbender
13 oder todter Greis, der die von Hunden zerfleischte Scham mit der Hand deckt, doch gewiss nicht. Ich glaube also, dass die Abweichung des Tyrtaios von Homer sich aus abweichender Sitte erklärt, auf die, als etwas allgemein bekanntes, es genügt kurz hinzudeuten; dass heisst, dass das Glied von dem Sieger abgeschnitten und dem Gefallenen in die Hand gegeben wurde. Dass diese grauenhafte Sitte bei den Griechen sonst nicht erwähnt wird, steht dieser Annahme nicht im Wege; denn es liegt in der Natur der Sache, dass von solchen Dingen nicht viel gesprochen wird[1]. Ich erinnere nur an den gleichfalls alleinstehenden Kannibalismus des Tydeus oder das Schleifen der Leiche Hektors um das Grab des Patroklos. Wenn letzteres nicht in der Ilias wie ein Petrefakt aus der Urzeit stehen geblieben wäre, so würde uns Aristoteles nicht die Nachricht bewahrt haben, dass die grausame Sitte in Thessalien bis in seine Zeit bestand (fg. 166 Rose). Natürlich ist das Entmannen des gefallenen Feindes[2] ursprünglich keine blosse Grausamkeit, sondern ein abergläubischer Brauch. Man will die Seele des Getöteten ganz unschädlich machen, und indem man ihm selbst das abgeschnittene Glied, das als Sitz des Lebens gilt, in die Hand giebt, wälzt man in naiver Weise die Verantwortung für die Verstümmelung auf ihn zurück. Vielleicht bezieht sich noch Euripides auf diesen Vorstellungskreis, wenn er seinen Theseus die Thebaner höhnisch fragen lässt, weshalb sie die Bestattung der gefallenen Feinde verweigerten, ob sie etwa fürchteten, dass diese im Grabe rächende Nachkommen zeugen könnten (Hiket. 545). In den gleichen Gedankenkreis blutiger Superstition gehören die verschiedenen Verstümmelungen des Ermordeten, welche E. Rohde, Psyche 253 bei Gelegenheit des

1) In der Odyssee erscheint zweimal neben dem Abschneiden von Nase und Ohren, Händen und Füssen, das Ausreissen der μήδεα, welche roh den Hunden vorgeworfen werden, einmal, XVIII 86, als grausame Gewohnheit des Tyrannen Echetos, das andere Mal XXII 476, als Racheakt der dem Odysseus treuen Hirten an Melanthios. Der ursprüngliche Sinn jener Verstümmelungen ist den Dichtern wohl kaum mehr bewusst; aber die Formen der Grausamkeit sind ja vielfach ursprünglich superstitiös.

2) Ethnologische Parallelen bei Liebrecht, Zur Volkskunde S. 54 ff., 504. Neuerdings wird die Sitte nicht nur den Abessyniern nachgesagt, sondern auch die Armenier sollen sie an der türkischen Besatzung von Zeitun ausgeübt haben.

μασχαλισμός besprochen hat, wozu Benndorf bei Tocilesco, Das Monument von Adamklissi S. 132, 1 wesentliche Ergänzungen und Berichtigungen giebt. Auch diese grausigen Gebräuche werden nur gelegentlich ganz kurz und mit innerem Schauer erwähnt. Ganz analog dem Entmannen der Feindesleichen ist das Köpfen aufzufassen, wie ja Gehirn, Same, Blut bei naiven Völkern fast gleichmässig als Seelensitze gelten. Diese Sitte hat sich bei den Griechen nur in einzelnen Sagen niedergeschlagen[1]), von denen am charakteristischsten der Schädelkult ist, welchen Kyknos seinem Vater Ares widmet; bei den Germanen bestand sie noch zur Zeit der Teutoburger Schlacht (Tac. ann. I 61, vgl. K. Weinhold, Deutsche Kriegsaltertümer a. a. O. S. 564). Wenn Tydeus das Hirn des gefallenen Feindes schlürft, so ist das vielleicht ein Nachklang seiner ehemaligen Aresnatur; denn Ares scheint es gewesen zu sein, dem die Feinde geweiht wurden, ihm sind die leichenverzehrenden Tiere Geier und Wolf heilig.

Die anregende Abhandlung Benndorfs über das Tropaion a. a. O. macht es rätlich, hier auf die dorischen Kriegsaltertümer überhaupt etwas näher einzugehen. Es wird keinen Kundigen überraschen, wenn die dorischen Kriegssitten zum Teil eine Verwandtschaft mit germanischen Anschauungen zeigen, die bei fast allen anderen Griechenstämmen in historischer Zeit bereits erloschen sind. Die rationalistische Deutung dorischer Bräuche von Seiten der Späteren zeigt nur, wie unverständlich diese Ueberreste einer grauen Urzeit einer aufgeklärten Kultur geworden waren; auch uns geben vielfach erst die von Weinhold in dem öfter citierten Aufsatz angeführten germanischen Bräuche den Schlüssel des Verständnisses. Zunächst lässt sich zeigen, wie bei den Spartanern sowohl wie bei den Germanen die religiöse Weihe das ganze Leben und namentlich die Kriegsführung durchdrang, welche den Kern des dorischen Lebens bildete. Dass das Purpurgewand und das Ordnen des langen Haares vor der Schlacht, worüber vor der Thermopylenschlacht die Perser so erstaunten, eine Art Todesweihe bedeuten, ist wohl anerkannt. Die Schlacht selbst wird dann als ein heiliges Gottesurteil gefasst, so dass mitunter wenige Kämpfer die Stelle der beiden Heerschaaren vertreten können. Die Schlacht von Thyreai ist hierfür nicht das

---

1) Vgl. Welcker Ep. Cyklus II 261. 364; Benndorf a. a. O. 131, 3.

einzige Beispiel; die Wanderungssage lässt den Kampf zwischen Doriern und Arkadern dadurch entscheiden, dass König Hyllos im Zweikampf mit Echemos fällt, und dieser Königszweikampf gehört sicherlich der Urzeit an; auch in der bereits erwähnten Sage der Aenianen (Plut. quaest. gr. 13) und der ihr nachgebildeten attischen Apaturiensage entscheidet er die Ansprüche der Völker. Erst in späterer Zeit scheint in Sparta an Stelle der Aufopferungspflicht des Königs seine superstitiöse Heilighaltung getreten zu sein, welche seine Leibwächter bei Todesstrafe verband, sich für ihn totschlagen zu lassen. Eine ganz natürliche Consequenz der Auffassung der Schlacht als Gottesurteil ist ferner das sogenannte Lykurgische Gesetz, den fliehenden Feind nicht zu verfolgen. Eine religiöse Formel ist sodann vor Beginn der Schlacht die devotio oder consecratio des Feindes durch die *πυρφόροι*, die Arespriester, die der feindlichen Schlachtreihe die brennende Fackel entgegenschleudern, wozu Weinhold a. a. O. S. 562 passend den germanischen Speerwurf und das Fetialenritual vergleicht. Mit dieser Weihung oder Opferung des Feindes für den Kriegsgott hängt dann die Behandlung der Gefangenen und Gefallenen auf das engste zusammen. Wie die Germanen einst alle dem Odin gelobten Gefangenen aufhingen, so stürzten nach Paus. IV 18, 5 die Spartaner den Aristomenes mit sämtlichen Genossen in den Abgrund, den Füchsen zur Beute. Aus derselben Verpflichtung der Weihung an den Kriegsgott erklärt es sich auch, wenn die Gefallenen nicht spoliiert werden, was bei Plutarch apophthegm. Lacon. 228 f. rationalistisch motiviert wird: (Lykurg 31) *Πυνθανομένου δέ τινος, διὰ τί τοὺς τῶν πολεμίων νεκροὺς ἀπηγόρευσε σκυλεύειν, ʽὅπως᾽, ἔφη, ʼμὴ κυπτάζοντες περὶ τὰ σκῦλα τῆς μάχης ἀμελῶσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν πενίαν ἅμα τῇ τάξει διασῴζωσι.* Paedagogische Rücksichten spielten hierbei natürlich ursprünglich gar keine Rolle [1]); auch die gefallenen

1) Was Paus. IV 8, 7 von den übelen Erfahrungen erzählt, die mit dem *σκυλεύειν* im ersten Messenischen Kriege gemacht wurden, sollte im ursprünglichen Zusammenhange wohl auch nur zur Motivierung dienen, dass man von da an das Spoliieren unterliess. Dass nach Herodot I 82 der Spartaner Othryadas bei Thyreai die gefallenen Argiver zum Beweise des Sieges der Rüstung beraubt, ist ganz besonders zu beurteilen, wenn nicht etwa ein Anachronismus vorliegt. Wichtig ist jedenfalls, dass Herodot ihn kein Tropaion errichten lässt, was doch später als sicherster Beweis des Sieges galt. Sein spartanischer Gewährsmann hielt also diese Sitte jedenfalls nicht für altspartanisch.

Römer der Varusschlacht verwesten in ihren Rüstungen, und wenn Jahve dem Volke Israel befahl, ihm einen feindlichen Stamm zu weihen, so blieb alles unberührt für ihn liegen und Beute wurde nicht gemacht. Aus derselben Vorstellung erklärt es sich natürlich, dass die Spartaner ihren Göttern keine feindlichen Waffen weihten, was gleichfalls sehr moralistisch und rationalistisch erklärt wird (Plut. apophthegm. Lac. 224 b 18 und e 4). Es ist deshalb die denkbar grösste Verhöhnung, wenn Aristomenes einen spartanischen Beuteschild im Tempel der Chalkioikos aufhängte (Paus. IV 15, 5), wiederum ein Argument dafür, dass die Messenier keine Dorier waren. Benndorf hat nun mit guten Gründen wahrscheinlich gemacht, dass die Sitte der Errichtung eines Tropaions zwar uralt, aber specifisch dorisch sei, da sie dem Epos ganz fremd ist und sich für ältere Zeit ausserhalb des Peloponnes nicht nachweisen lässt, sondern sich erst im vierten bis fünften Jahrhundert weiter verbreitet (vgl. auch O. Kern in Pauly-Wissowas Realencyklopaedie unter Baumkultus). Ich wüsste nicht, was sich seinen Ausführungen entgegensetzen liesse; aber ich glaube, sie lassen sich mit den eben vorgetragenen Ansichten über dorische Kriegssitte gut vereinigen. Das Verderbenlassen der erlegten Feinde mit ihrem ganzen Besitz würde natürlich das ursprüngliche sein; aber es lag dann nahe, dass man den kostbarsten Besitz, die Waffen, dem siegbringenden Gott abgesondert in Form eines Tropaions präsentierte. Es würde das auch eine Art Weihgeschenk sein, aber nicht an die heimischen Götter, denn das dorische Volksheer nahm mit dem heiligen Feuer die Heimath in das Lager mit (Xen. de rep. Lac. 13, 2), sondern an den Gott, der in dem Wogen der Schlacht sichtbar gewirkt hatte, ursprünglich wahrscheinlich Ares oder Enyalios, erst später Zeus Tropaios.

II.

Liebrecht, Zur Volkskunde S. 404 schreibt: „Unter den Sagen und Gebräuchen, welche dem Süden und Norden Europas scheinen gemeinsam gewesen zu sein, dünkt mir ganz besonders bemerkenswert ein Gebrauch der alten Nordländer, welche bei Auswanderungen und Niederlassungen die aus der alten Heimat mitgenommenen Hochsitzsäulen aus dem Schiffe warfen und da landeten, wo diese antrieben. An solchen hölzernen Säulen

17 war das Bild des Gottes geschnitzt, auf den sie trauten, und er wies ihnen die neue Wohnstätte an; siehe Grimm, DM. 1095; Weinhold, Altnord. Leben 221; W. Müller, Altdeutsche Religion 244 n. 2.“ Dass auch bei den Griechen derselbe Brauch geherrscht habe, folgert Liebrecht sehr scharfsinnig aus dem, was Tzetzes zu Lykophron 615. 625 ff. nach Timaios (fg. 13) erzählt. Diomedes hat als Ballast Steine aus der ilischen Mauer nach Daunien mitgebracht; aus diesen errichtet er nach seinem Siege über den kolchischen Drachen sich selbst Bildsäulen. Nachdem Daunos ihn getötet hat, wirft dieser die Leiche und die Bildsäulen ins Meer; doch diese schwimmen von selbst wieder ans Land und kehren auf ihre Untersätze zurück. Überzeugend nimmt Liebrecht an, dass hier entstellte Überlieferung vorliegt, und dass das ursprünglich Wesentliche die selbständige Landung der Bildsäulen sei, welche dann natürlich vor der Landung der Kolonisten erfolgt wäre. Ein falscher Pragmatismus aber ist es, wenn er einen historischen Koloniegründer Diomedes annimmt, der seines Namens wegen den Gott Diomedes besonders verehrt, und daher von diesem hätte Statuen anfertigen lassen, natürlich aus Holz [1]). Es wird sich zeigen, dass der mythische Koloniegründer und der Gott Diomedes eine Person sind. Sehr nahe liegt auch die Vermutung, dass das wegweisende Xoanon ursprünglich das Palladion gewesen sei, dessen rechtmässiger Besitzer Diomedes ist, und dessen Kult in Argos Privileg seiner Familie blieb; dessen Kult wäre dann später durch lebhaften Diomedeskult zurückgedrängt worden (er errichtet die Statuen *κατὰ πᾶν τὸ ἐκεῖ πεδίον*); aber an der troischen Herkunft des Materials hielt man mit Zähigkeit fest [2]).

Wem Liebrechts Zusammenstellung zu kühn erscheint, der wird vielleicht durch zwei analoge Fälle entstellter Überlieferung überzeugt. Plutarch erzählt Mulierum virtutes I p. 247 (vgl. quaest. graec. 21) nach vortrefflicher Quelle [3]) die Gründung von Lyktos

1) Diese Verwendung der schwimmenden Statue als Auspicium erklärt vielleicht neben der Bedeutung bestimmter Hölzer für Vegetationszauber das verhältnismässig lange Fortleben des Xoanons in Griechenland, welches in der Hauptsache mit dem Abschluss der Kolonisation aufhört.

2) In Roschers Mythol. Lex. I 1027 ist diese merkwürdige Sage übergangen.

3) Ich habe Rhein. Mus. XLII S. 190, 1 [in dem Aufsatz: Zu den historischen Arbeiten der älteren Peripatetiker; vgl. unten Abteilung III] darauf hingewiesen, dass für

oder Lyttos auf Kreta folgendermassen: die Nachkommen der Tyrrhener, welche in Brauron das Bild der Artemis und athenische Jungfrauen geraubt hatten, wurden von den Athenern als Halbbarbaren von Lemnos und den Nachbarinseln vertrieben und finden zunächst in Lakonien Unterkommen. Sie werden aber auch dort verdächtig und gefangen gesetzt und nur durch die Aufopferung ihrer Frauen, welche mit ihnen die Kleider wechselten, befreit. Die Spartaner sehen sich jetzt zu einem Kompromiss genötigt und stellen ihnen Schiffe und Ausrüstung zu einer Koloniegründung und drei Führer aus ihrer Mitte. Ein Teil besiedelt Melos (unter Krataidas), die anderen fahren unter Delphos und Pollis weiter nach Osten. Sie hatten vom delphischen Orakel die Weisung, da zu bleiben, wo sie die Göttin und den Anker verlieren würden. Als sie nun einst in der Gegend von Lyttos gelandet sind, befällt sie plötzlich ein panischer Schreck, sie schiffen sich Hals über Kopf ein und vergessen das Bild der Brauronischen Artemis, das sie von Lemnos her stets mit sich geführt hatten. Als überdies Pollis merkt, dass in der Hast des Aufbruches der Haken des Ankers abgerissen ist, sehen sie ein, dass das Orakel erfüllt ist; sie kehren zurück und gründen die Stadt. Auch in dieser Sage bestimmt das Götterbild den Platz der Niederlassung. Aber da das von den Befragern selbst hervorgerufene Auspicium den Griechen früh fremd geworden ist, so muss es ersetzt werden durch

die meisten und wertvollsten Stücke der Quaestiones Graecae die Quelle die Politieen des Aristoteles waren, welche Plutarch wahrscheinlich noch selbst benutzt hat. Bei der durch den Fund der *Ἀϑ. πολ.* angeregten Debatte über das Fortleben des Aristotelischen Werkes ist dieser Hinweis nicht beachtet worden, weshalb ich ihn noch einmal kurz begründe. Wenn quaest. graec. 2 die Frage aufgeworfen wird: *τίς ἡ παρὰ Κυμαίοις ὀνοβάτις*; (Strafe für Ehebrecherinnen) und dann ganz unvermittelt fortgefahren wird *ἦν δὲ καὶ φυλάκτου τις ἀρχὴ παρ᾽ αὐτοῖς,* so ist doch klar, dass hier Excerpte aus einer vollständigen Schilderung der merkwürdigen Einrichtungen und Sitten der Kymaeer vorliegen. Ebenso spricht die Gleichartigkeit der besten ur- und verfassungsgeschichtlichen Abschnitte, für die kein Gewährsmann citiert wird, mit denen, wo Aristoteles oder Theophrast genannt wird und mit dem sogenannten Herakleides für Benutzung des Aristotelischen Werkes. Eine vermittelnde Quelle anzunehmen, scheint mir unnötig, ja bei der Ausführlichkeit und Güte z. B. der von Megarischer Verfassungsgeschichte handelnden Abschnitte bedenklich. Wir besitzen also bei Plutarch noch ausgedehnte Fragmente aus der *Μεγαρέων, Σαμίων, Ταναγραίων πολιτεία.* Wie schnell nach Aristoteles das antiquarische Studium verflachte, zeigt beispielshalber ein Vergleich der Fragmente Klearchs sehr deutlich.

19 ein Orakel, eine provisorische Landung, den panischen Schrecken und endlich die zweite Landung. Das Omen des abgerissenen Ankers tritt sinnreich verstärkend hinzu.

Ganz anders sieht auf den ersten Blick die Gründungssage von Tarent aus[1]), obwohl es sich nach der Überlieferung auch hier um staatsgefährliche Elemente handelt, deren Koloniegründung die Spartaner nur unterstützten, um sie los zu werden. Die Münzen von Tarent zeigen häufig einen auf einem Delphin reitenden Jüngling, welcher zur Zeit des Aristoteles wegen der daneben stehenden Münzlegende als der einheimische Flussgott Taras gedeutet wurde[2]). Nun kommt aber einem Flussgott das Reiten auf einem Delphin gar nicht zu, und die echte Sage berichtet es nur von dem Gründer der Kolonie Phalanthos. Pausanias X 13, 10 berichtet von einem Weihgeschenk der Tarentiner in Delphi aus Anlass eines Sieges über die Peuketier, dass sich unter den Vorkämpfern der Tarentiner die Heroen Taras und Phalanthos befanden, letzterer durch einen daneben befindlichen Delphin gekennzeichnet. Zur Erklärung fügt er hinzu, Phalanthos, der Führer der Kolonie nach Tarent habe im krisaeischen Golfe Schiffbruch erlitten, und sei auf dem Rücken eines Delphins ans Land gerettet worden. Studniczka hat daher mit Recht das Münzbild auf Phalanthos bezogen, welchen bereits Döhle, Geschichte Tarents (Strassburg 1877) S. 13 ff. als Poseidonischen Heros, d. h. als ältere Parallelgestalt des Poseidon erwiesen hat[3]). Nun ist kein Zweifel, dass es göttlich oder heroisch verehrte Bildwerke gab, welche eine menschliche Gestalt auf einem Delphin stehend oder sitzend darstellten. Eine Darstellung letzterer Form auf dem Isthmos ist bezeugt für den Sohn der Ino, Melikertes-Palaimon, bei Pausanias II 1, 8. Die Sage selbst, wie die von Athamas verfolgte Ino mit Melikertes ins Meer springt und Melikertes von einem Delphin getragen am Isthmos landet, wo ihm zu Ehren später die Isthmischen Spiele gestiftet werden, ist erzählt bei Paus. I 44, 7. 8. Wenn in anderen Versionen von den Leichen der Ino und des Melikertes berichtet wird, welche in Megara oder am Isthmos angetrieben

20 seien (vgl. O. Müller, Orchomenos 169 ff. Welcker, Götterlehre

1) Vgl. zum folgenden Studniczka Kyrene S. 175—194.

2) Vgl. das Münzwappen von Iasos Plut. de soll. an. 36.

3) Er ist auf einigen Münzen auch mit dem Dreizack ausgestattet.

I 634 ff.), so erklärt sich das einfach daraus, dass der Kult jener Wesen ein chthonischer war, welcher dem der Verstorbenen glich. In allen diesen Fällen — von der romanhaften Ausspinnung des Motivs in der Hesiod- und Arionsage [1]) muss ich diesmal absehen — ist die bildliche Darstellung des vom Delphin getragenen Heros oder Gottes das Primäre, die Deutung und der Mythos folgt nach. In der bildlichen Darstellung wieder ist der Delphin das Ursprüngliche, die beigegebene menschliche Figur deutet zuerst nur an, dass der Delphin kein gewöhnlicher Delphin ist. So weist Apollon in Gestalt eines Delphins den Kretern, welche sein Orakel verwalten sollten, den Weg, zuerst springt er als Delphin aufs Schiff, und indem er vor Krisa abspringt, führt er sie nach Pytho (Hom. hymn. in Apoll. 400 [222] 440 [262]). Als Kolonieführer wird der delphische Apoll Delphinios [2]); das ist sicher volksetymologische Wucherung, aber sie ist alt. Nachdem man längst das alte auspicium nicht mehr handhabte, wird man den scheinbar musikliebenden Delphin als Boten des Musen- und Kolonialgottes wenigstens als gutes Omen betrachtet haben [3]). Ich glaube, es lässt sich noch ein Beispiel nachweisen für die Identität des Koloniegründers und des theriomorph gedachten kolonieführenden Gottes. Die schöne Gründungssage von Massalia erzählt Aristoteles *πολιτεῖαι* fg. 549. Petta, die Tochter des Barbarenkönigs Nanos, erklärt sich aus freier Wahl für Euxenos, den Führer der phokaeischen Kolonisten, der zufällig bei der Bräutigamswahl zugegen 21

1) Arion ist jedenfalls auch eine Poseidonische Gestalt. Das Ross, das dieser mit Demeter Melaina zeugte, führte den gleichen Namen. Das angebliche Weihgeschenk des Dichters am Tainaron Herod. I 84 stellte den Meeresbeherrscher selbst dar; zum Dichter wurde er gemacht, als man das Attribut der Leier in den Händen eines Meeresgottes nicht mehr verstand. Vgl. die den rein legendarischen Charakter betonende Analyse der Überlieferungen von Arion bei Pauly-Wissowa II 837 (Crusius).

2) Vgl. die von Robert Polygnots Nekyia 81 herangezogenen patmischen Demosthenesscholien bull. de corr. hell. I 138 zu *Δελφίνιος· οὕτω δὲ ὁ θεὸς ἐκλήθη, ὅτι ὤφθη τοῖς ἀπὸ Κρήτης Κνιδίοις ἐπὶ μαντείαν πλέουσιν εἰς Δελφοὺς μεταβαλὼν τὴν μορφὴν εἰς Δελφῖνα.* (Mit den kretischen Gründern des Delphischen Kultes werden diese Knidier damit nicht, wie Robert meint, identificiert, das Wunder wiederholt sich nur bei ihnen.) Wenn nun Robert wohl mit Recht den Iaseus auf dem Leschebilde als Vertreter von Knidos fasst, so ist es bedeutsam, dass der Sohn des Iaseus wieder ein Delphinreiter ist (Plut. de soll. anim. 36), wenn auch die Geschichte märchenhaft verwittert ist.

3) Der Delphin spielt im Matrosenaberglauben noch jetzt eine besondere Rolle.

ist. Die Königstochter Petta nimmt darauf den Namen Ἀριστοξένη an, und aus der Ehe entsprosst Protos, nach dem das königliche Geschlecht *Πρωτιάδαι* heisst (vgl. auch Plut. Sol. 2). Nun berichtet ferner Herakleides in seinen *πολιτεῖαι* 67: *Φώκαιαν οἱ μὲν ἀπὸ Φώκου ἡγεμόνος ὠνόμασαν, οἱ δ' ὅτ' εἰς τὸ ξηρὸν εἶδον ἐκβαίνουσαν.* Die Stelle ist bereits im Altertum so verstümmelt, dass man in einer Ausgabe den Text nicht ändern darf, aber inhaltlich ist wohl klar, dass etwa zu lesen wäre: *οἱ δὲ διὰ τὸ τὴν πόλιν κτισθῆναι, ὅτ' εἰς τὸ ξηρὸν εἶδον ἐκβαίνουσαν φώκην*[1]). Die Meinungsverschiedenheit ist auch wieder leicht zu versöhnen, und wenn nun das königliche Geschlecht in Massalia Protiadai hiess, so ist eben Protos der Gründer der Kolonie und Ahn des Königshauses und sein Vater Euxenos nur ein durchsichtiges Symbol der freundlichen Aufnahme durch die Barbaren, und es ist wohl kein Zufall, wenn dieser Protos mit dem aus der Odyssee bekannten Robbenkönig Proteus fast gleichnamig ist. Ebensowenig ist der Name des kretischen Koloniefuhrers Delphos von dem des Delphins zu trennen. Ich glaube demnach auch für die Griechen annehmen zu können, dass man sich ursprünglich bei der Wahl der Niederlassung der Führung gottgeweihter Tiere anvertraute, wofür das bekannteste Beispiel die Gründung Thebens ist[2]), dass man aber frühzeitig auch das Auspicium der schwimmenden, vielleicht teilweise noch theriomorphen Xoana verwendete[3]); der Tarentiner Phalanthos würde einen Übergang von zwei verschiedenen Vorstellungskreisen darstellen. Ich zweifle nicht, dass die Tarentiner eine entsprechende Kultstatue besassen, da sie noch in der Schlachtgruppe in Delphi höchst unrealistisch den Phalanthos von einem Delphin begleitet sein liessen. Im Interesse des delphischen Orakels war es dann, die eigenmächtige Deutung der Vorzeichen möglichst einzuschränken, und so erlosch frühzeitig das Verständnis der altertümlicheren Bräuche. Es ist verständlich, dass sich in der westlichen Peripherie, in Italien, die Erinnerung verhältnismässig am längsten erhalten hat, und in jenen griechischen

1) Weniger ursprünglich Stephanus Byz. s. *Φώκαια: ἐκλήθη δὲ διὰ τὸ πολλοὺς ἀκολουθῆσαι φώκας τοῖς κτίσασιν.*

2) Mehr bei Crusius, Roschers Myth. Lex. II 887 (Kadmos 122); vgl. bes. die Gründungssage von Boiai in Lakonien Paus. III, 22, 12.

3) Als Rudiment dieser leitenden Xoana könnte man die noch jetzt übliche tierische oder dämonische Ausgestaltung des Schiffsschnabels betrachten.

Gegenden ist auch die Sage von Aeneas und seinen troischen Penaten erwachsen, welche ursprünglich gewiss der verwitterten Diomedessage der Daunier sehr ähnlich war.

Von besonderem Gewicht, das hohe Alter der hier behandelten Bräuche festzustellen, ist es endlich, dass sie sich auch in einer rein aeolischen Sage niedergeschlagen haben, über die Plutarch VII. sap. conv. 20, de soll. anim. 36 und Athenaeus XI 466 c berichten, ersterer nach dem Methymnaeer Myrsilos FHG IV p. 459 fg. 12, letzterer nach dem Athener Antikleides scr. Alex. M. p. 148 M. Nach Plutarch ist Echelaos der Führer der Kolonie, nach Athenaeus Gras, der Enkel des Orestes. Ausser dem Führer sind noch sieben *βασιλεῖς* vorhanden. Die glückliche Landung an der Stelle, wo später Methymna stand, ist durch Orakelspruch davon abhängig gemacht, dass der Amphitrite ein lebender Stier, den Nereiden eine Jungfrau durch Versenken ins Meer geopfert werde. Das Los trifft die Tochter des Phineus (Plut. de soll.) oder wohl richtiger Smintheus (conv.). Diese liebt einer der Koloniefiihrer, Enalos, und springt ihr nach, um sie zu retten. Später erscheint er auf Lesbos und erzählt nach Plutarch, sie seien beide von Delphinen wohlbehalten ans Land getragen, nach Athenaeus, die Jungfrau sei unter die Nereiden aufgenommen worden. Nach Plutarch (conv.) trug den Enalos eine grosse Welle bis zum Heiligtum des Poseidon; dort errichtete er einen grossen Stein, welchen ihm ein mitschwimmender Polyp brachte, und welcher unter dem Namen Enalos Kult geniesst (Plut. conv. 36). Es ist wohl klar, dass dieser Kult die Grundlage der ganzen Sage ist. Der auf dem Delphin reitende Enalos ist nur eine sogenannte Hypostase des koloniefiihrenden Poseidon [1]). Die Liebesgeschichte ist wohl daraus entstanden, dass man ihn ehelich mit einer Nereide verband.

III.

Zu der Nachricht Augustins C. D. VII 24: 'In celebratione nuptiarum super Priapi scapum nova nupta sedere iubebatur' führt

1) Der fetischartige Stein als bevorzugter Sitz des Gottes schliesst natürlich nicht aus, dass man sich gleichzeitig den Gott bereits in Menschengestalt dachte, obwohl auch der Kultus des Steines sehr viel älter sein kann, als die ausgebildete Sage.

23 Liebrecht a. a. O. S. 396 und 511 zwei „barbarische" Parallelen aus Goa und Narsynga an, wo das, was in dem römischen Brauche Caerimonie ist[1]), noch in ursprünglicher Roheit erscheint, indem das herangewachsene Mädchen thatsächlich einem hölzernen ithyphallischen Götterbild seine Jungfernschaft opfert. Ich habe bereits in Pauly-Wissowas Realencyklopädie s. Adonis einige griechische Feste und Sagen besprochen, welche andeutende Gebräuche derselben Art auch für die Griechen erweisen. Einer der dort angeführten Fälle verdient eine etwas ausführlichere Behandlung, ich meine die Sagen, welche die Gestalt des Leukippos betreffen. Bei weitem am wichtigsten ist die Sage bei Antonius Liberalis 17 (nach Nikanders *Ἑτεροιούμενα β'*), weil sie noch mit dem lebendigen Brauch zusammen überliefert wird[2]).

In Phaistos auf Kreta hat Galateia, eine Enkelin des Sparton, Lampros, den Sohn des Pandion, geheiratet. Er ist arm, und wenn sie ihm eine Tochter gebären würde, so verheisst er, diese auszusetzen. Das Gefürchtete tritt ein, und die Mutter sucht nun zunächst den Vater zu täuschen, indem sie die Tochter Leukippos nennt, männlich kleidet und als Knaben aufzieht. Als aber die Zeit kommt, in welcher sich die Täuschung nicht mehr durchführen lässt, fleht sie inbrünstig zu Leto, die Jungfrau in einen Jüngling zu verwandeln, und ihre Bitte findet Erhörung. Die Phaistier feiern noch ein Fest, das sie *ἐκδύσια* nennen zur Erinnerung daran, dass die Jungfrau den Peplos auszog, und opfern dabei der Leto Phytia. Auch ist es Sitte, dass die Bräute vor der Hochzeit bei dem Bilde des Leukippos schlafen. Nach der arkadisch-elischen Sage, welche Parthenios narrat. amat. 15 (wo als Quellen genannt werden Diodor von Elaia *ἐν ἐλεγείαις* und 24 Phylarch *ἐν ιε'* FHG I 243 fg. 33) und Pausanias VIII 20 er-

---

1) Schwerlich ist die Benennung Priapus richtig, wenigstens für die ältere Zeit. Der Kirchenvater nennt nur den bekanntesten ithyphallischen Gott. Ursprünglich wird es der Lar familiaris oder Volcanus gewesen sein, der Gott des häuslichen Herdes, wie in der Sage von Carculus und von Servius Tullius (vgl. Preller-Jordan R. M. II[3] 149) oder der eigens für dieses Bedürfnis geschaffene Indigitamentalgott Mutunus Tutunus. (Die Stellen der Kirchenväter bei Preller-Jordan II 218, vgl. Usener, Götternamen 327).

2) Ovid. Metam. IX 666—797 erzählt nach Alexandrinischer Quelle die Geschichte auch von Phaistos, aber mit anderen Namen. Leukippos heisst bei ihm Iphis, der Vater Ligdus, die Mutter Telethusa, die rettende Göttin ist Isis.

zählen[1]), ist Leukippos der Sohn des Oinomaos. Er liebt die schöne, spröde Jägerin Daphne, die Tochter des Amyklas, verzweifelt aber daran, durch Werbung ihre Liebe zu erringen. Um wenigstens um sie zu sein, ersinnt er eine List. Die Haare hat er sich bereits lang wachsen lassen, um sie dem Alpheios zu opfern, er zieht nun weibliche Gewänder an und giebt sich für eine Tochter des Oinomaos aus, welche die Daphne auf der Jagd begleiten will. Daphne gewinnt die vermeintliche Freundin bald sehr lieb, so dass sie sie den ganzen Tag umarmte und an ihr hing (*οὐ μεθίει τε αὐτὸν ἀμφιπεσοῦσά τε καὶ ἐξηρτημένη πᾶσαν τὴν ὥραν* Parthen l. c.) Apollon, der Daphne gleichfalls liebt, giebt der ganzen Jagdgesellschaft ein, sich zu baden. Dabei wird das Geschlecht des Leukippos entdeckt, und er wird von den entrüsteten Jungfrauen mit den Lanzen bedroht und entweder umgebracht oder durch ein göttliches Wunder entrückt. Daphne wird vor der Verfolgung des Apollon von Zeus durch Verwandlung in den Lorbeerbaum gerettet. Hier ist an einen Kultus des Leukippos keine Erinnerung erhalten, aber der Sohn des Oinomaos ist von dem kretischen Leukippos nicht zu trennen, er hat mit ihm das Weibergewand und die erotische Natur gemeinsam, und in der zärtlichen Liebe der Daphne zu der vermeintlichen Freundin hat sich eine Erinnerung an das frühere Umarmen des Xoanon bewahrt[2]). Aus dem Namen des

1) Vgl. Plut. Ag. 9, wo Daphne mit der lakonischen Traumorakel spendenden Pasiphaa identifiziert wird.

2) Auch Leukippos, der Kolonieführer der Magneten, ist schwerlich von dem Leukippos von Phaistos zu trennen, in dessen nächster Nähe ja die Magneten auf Kreta angeblich 80 Jahre lang sassen. Als mythische Gestalt weist er sich schon dadurch aus, dass er die Kolonie sowohl nach Kreta als nach Kleinasien geführt haben soll. Ein mythischer Zug ist auch der Incest mit seiner Schwester. Über seine Sagen vgl. O. Kern, Die Gründungsgeschichte von Magnesia S. 19. Nicht zu trennen von der Leukippossage sind die zahlreichen anderen Sagen, welche von einer keuschen Jägerin berichten, welche schliesslich von einem Jüngling, der scheinbar ihre Gesinnungen und ihre Beschäftigung teilt, erworben oder überlistet wird. Die Sprödigkeit und die für spätere Zeit scheinbare Emanzipiertheit ist ursprünglich nur eine Folge der Artemisweihe der Jungfrauen. Die Verfolgung dieses Sagenkreises würde hier zu weit führen. In einzelnen Fällen ist wohl — wie bei Daphne, Daphnis — die Erinnerung an ein geschnitztes Götterbild noch im Namen erhalten. Der arkadische Verehrer der Atalante Milanion ist von *σμῖλαξ σμίλη* ebensowenig zu trennen, wie der Heros Miletos.

25 kretischen Festes ἐκδύσια wird man wohl schliessen dürfen, dass mit der Statue des Leukippos in der That eine Entkleidungscaerimonie vorgenommen wurde. Vielleicht sollte dann die Sage von dem Geschlechtswechsel nur die auffällige Bekleidung einer doch wohl ithyphallischen Statue mit dem Peplos erklären. Jedenfalls ist die Verwendung phallischer, aber weiblich gekleideter Xoana zu bestimmten Zwecken älter, als alle erklärenden Sagen. Diese weibliche Kleidung der Xoana ist in der Erklärung natürlich von dem Anlegen von Weiberkleidern durch Männer nicht zu trennen. Vielleicht ist ein koischer Brauch am geeignetsten, die kretische Sitte zu erläutern. Die aetiologische Sage dazu erzählt Plutarch quaest. graec. 58. Herakles, von Troja kommend, landet in Kos und verlangt von dem Koer Antagoras einen Widder; dieser macht zur Bedingung, dass Herakles ihn im Kampfe überwinde, und bald entspinnt sich eine heftige Schlacht, da die Gefährten des Herakles und die Meroper sich beteiligen. Der Held selbst gerät in die äusserste Bedrängnis und flieht zu einer Thrakerin, die ihn dadurch rettet, dass sie ihm ihr Gewand anlegt. Als er später die Meroper besiegt hat, heiratet er Chalkiope, die Tochter des Eurypylos (Bernardakis fälschlich τὴν Ἀλκιόπου) und zieht als Bräutigam ein blumengemustertes Weibergewand an; seitdem opfert der Priester des Herakles Opfer für die siegreiche Schlacht in Weiberkleidung[1]) und vollziehen auf Kos die Bräutigams das Verlöbnis in Frauengewändern. Die bekannte Omphalesage, welche von der unseren unabhängig ist, motiviert die Weiberkleidung bei Herakles anders, was darauf führt, dass beiden Darstellungen des Herakles in Weiberkleidern zu Grunde lagen, welche bei Verlöbnis und Hochzeit eine Rolle spielten; in welcher Weise, lehrt die Analogie des kretischen Leukippos[2]).

---

1) Auch bei den Germanen kommen solche Priester vor: Tac. Germ. 43: 'Apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur. Praesidet sacerdos muliebri ornatu'. Hier ist der Gedanke an verschnittene Priester ganz ausgeschlossen.

2) Dass auch im Euripideischen Protesilaos der orgiastische Kult eines Xoanons des Protesilaos, wobei dieses den Verstorbenen nach Möglichkeit vertrat, eine Hauptrolle spielte, hat M. Mayer Hermes XX 101 ff. gut nachgewiesen. Euripides scheint diesen Kult in dem pikanten Halbdunkel von Sentimentalität und Obscenität gehalten zu haben. Dass er, wie so häufig, auf Volkssage und alten Brauch zurückgreift, habe ich bei Pauly-Wissowa s. Adonis vermutet.

Nicht zu trennen von Leukippos und Herakles ist der kyprische Aphroditos, über welchen im ganzen richtig handelt P. Herrmann in Roschers Mythol. Lexikon I 2314 ff. Macrobius Sat. 3, 8 spricht von einem Kult der männlichen Aphrodite, deren Bild mit einem Bart versehen war. Servius zu Verg. Aen. II 632 giebt für diese Bildung den Namen Aphroditos. (Vgl. Hesych s. Aphroditos, Suidas s. Aphrodite). Beim Feste dieser Gottheit trugen die Männer weibliche, die Frauen männliche Kleidung. Mit Recht vergleicht Herrmann hier die argivischen ὑβριστικά (Plut. mut. virt. 4, Polyaen strat. 8, 33), angeblich ein Erinnerungsfest an den Sieg der Argiverinnen unter Telesilla über die Spartaner, bei welchem die Geschlechter gleichfalls die Kleider wechselten. Bereits O. Müller Dorier I 174, 3 hatte mit Recht bemerkt, dass die historische Motivierung eines uralten Festes jedenfalls unursprünglich ist. Sehr einleuchtend erklärt er auch die bei Paus. II 20, 7 erwähnte Statue der Telesilla für eine Aphrodite ἐνόπλιος. Plut. a. a. O. berichtet dazu noch eine merkwürdige Hochzeitssitte, nämlich dass beim (ersten?) Beilager die Argiverinnen sich Bärte umbanden, angeblich um ihren Vorrang vor den Männern auszudrücken, welche nach dem durch die Spartaner angerichteten Blutbad aus der Reihe der Periöken ergänzt worden waren. Hier ist über die historische Erklärung gleichfalls kein Wort zu verlieren. Auch die spartanische Braut erwartete in Männerkleidung den Gatten, nachdem ihr die νυμφεύτρια das Haar kurz geschnitten hatte (Plut. Lyc. 15) und in Männerkleidung opferten die römischen Frauen dem Mutunus Tutunus (Festus p. 154 b 3). 26

Der Kreis der verwandten Erscheinungen ist mit diesen Beispielen keineswegs abgeschlossen. Ich möchte nur vorläufig Problematisches und sicher Ungriechisches beiseite lassen [1]). Wir

---

1) Im Dionysoskult und auch für Dionysos selbst hat Bachofen Mutterrecht 233 die Weibertracht nachgewiesen, von welcher der lange ionische Chiton nur ein missverstandener Rest ist. Bekannt ist die symbolische Vermählung der βασίλισσα im Bukoleion zu Athen mit der Dionysosstatue; wenn Aristoteles Ἀθ. πολ. 3 hierfür den Ausdruck σύμμειξις καὶ γάμος anwendet, so deutet er auf eine grobsinnliche Darstellung der Caerimonie. Auch als Achill mag ein hermaphrodisisches Xoanon vielfach Kult genossen haben (Serv. in Verg. Aen. III 322). Bachofen bringt damit (a. a. O. 264 f.) sehr scharfsinnig die Sage von Achill auf Skyros in Verbindung. Auch die zahlreichen Ehen, welche Achill nach seinem Tode als Heros eingegangen haben soll, sind wohl ein Niederschlag der Sitte.

27 haben zwei weit verbreitete Erscheinungen, die offenbar miteinander zusammenhängen, womöglich aus der gleichen Wurzel zu erklären, einmal das Vorkommen zeugungskräftiger Xoana in Frauenkleidern, dann die Kleidervertauschung der Geschlechter in Kult und Sitte [1]). Ist da die Vorstellung von der Gottheit das Ursprüngliche, oder enthält die Sitte psychologische Motive, welche zur Schöpfung des göttlichen Patrons geführt haben? Verhältnismässig einfach liegt die Frage für das Vorkommen der Priester in Frauengewändern und der Kleidertausch an bestimmten Festen. Hier wird die Doppelseitigkeit der Gottheit nach Möglichkeit nachgeahmt. Ist nun aber die Doppelgeschlechtigkeit, die sich z. B. bei Leukippos nicht nur in der Kleidung, sondern auch in der Verwandlungssage ausdrückt, etwa in der kosmogonischen Spekulation ursprünglich zu Hause, und haben solche zunächst theologischen Spekulationen auf den scheinbaren Geschlechtertausch bei den Ehebräuchen eingewirkt? Die Doppelgeschlechtigkeit könnte ja zunächst nahe zu liegen scheinen, wenn man die ganze Erscheinungswelt aus einem Urwesen herzuleiten bestrebt ist, was allerdings den Griechen ursprünglich ferne lag. Für die griechische kosmogonische Spekulation nimmt neuerdings Gomperz, Griechische Denker I 77 wohl mit Recht orientalischen Einfluss an. Man könnte nun versucht sein, die abergläubischen mit ursprünglich mannweiblichen Xoana geübten Bräuche aus derselben Quelle herzuleiten, zumal da die griechische Überlieferung selbst wenigstens eine lebhafte Steigerung des ikonischen Götterdienstes infolge von östlichen Einflüssen bezeugt. Cypern, Rhodos und Kreta werden als Heimat der ältesten heroischen Künstlerzünfte der Telchinen und Daktylen angegeben. An den Telchinen als den ersten Verfertigern von Götterbildern haften in der Schilderung Diodors V 55 noch alle Schauer einer schamanistischen Priesterzunft. Sie sind nicht nur Bildschnitzer, sondern können auch Regen und Überschwemmung herbeiführen. Von Kreta aus, das bis in historisch helle Zeit hinein noch ungriechische Stämme beherbergte, verbreiteten sich dann die Daedalischen Bildschnitzer über Hellas [2]) und auch sie haben an-

1) Ich habe hier absichtlich nur einige bestimmte Fälle behandelt. Für die übrige ausgedehnte Litteratur vgl. Usener Rh. Mus. 30 S. 195 und die bei Liebrecht Zur Volkskunde 410 angeführten Werke.

2) Dieser Nachweis W. Kleins Archaeol. epigr. Mitth. V 84 ff. VII 60 ff.

fangs stellenweise mit starker Antipathie des Volkes zu kämpfen, 28 das in den fest errichteten Fetischen noch mehr gefährliche Nachbarn als freundliche Helfer erblicken mochte. Die Sikyonier müssen erst durch Hungersnot und das delphische Orakel gezwungen werden, die kretischen Bildhauer zur Vollendung ihres Werkes zurückzurufen (Plinius NH XXXVI, 9). Es hat fast den Anschein, als unterstütze der delphische Gott hier eine den Griechen ursprünglich fremde, von Osten einwandernde Superstition im Interesse gesteigerter Götterfurcht. Mit den Nachrichten über die älteste Heimat der Bildschnitzer scheinen nun die besprochenen Fälle mannweiblicher Xoana gut übereinzustimmen. Wir trafen oder vermuteten sie auf Kypros, Kos und Kreta, vermutlich auch am Hellespont und vielleicht auf der tyrrhenischen Insel Skyros. So könnte man sich einen Weg babylonischen Einflusses im Norden über Phrygien gehend denken, wo im Attiskult das Zwitterwesen Agdistis eine Rolle spielt, einen zweiten im Süden über Syrien, Phoenikien, Cypern. Mögen aber immerhin bestimmte Göttertypen und Gebräuche auch durch orientalischen Einfluss befördert und verstärkt worden sein, so reicht dessen Annahme doch nicht aus, den gesamten hier behandelten Komplex von Vorstellungen und Sitten zu erklären. Wer so schlösse, würde sich der gleichen Voreiligkeit schuldig machen, wie Herodot, wenn er die Dionysischen Weihen des Melampus wegen der Phallosprozession aus Aegypten herleitet. Jedenfalls wäre für Mutunus Tutunus und für die über die ganze Erde verbreitete Sitte des Kleidertauschs der Geschlechter bei bestimmten Festen orientalische Ableitung unstatthaft. Wir müssen vielmehr der Annahme Raum geben, dass die gleiche rohe Logik des der Natur nahe stehenden Menschen bei den verschiedensten Völkern die gleichen uns vielfach paradox scheinenden Bräuche hervorgetrieben hat. Es scheint, dass bei den Griechen die ältesten Götterbilder keine fest errichteten mit regelmässigem Kult waren, sondern dass sie eigens für bestimmte Begehungen hergestellt wurden, zum Teil mit sorgfältiger Beobachtung der Auspicien, wie die Daidala zum Feste der plataeischen Hera

---

scheint mir weder durch Robert Archaeol. Mährchen S. 1 ff., noch durch Töpffer Attische Genealogie 165 ff. entkräftet, dagegen durch E. Löwy Rendiconti dei Lincei VII (1891) 599 ff. glänzend bestätigt.

29 (Paus. IX 3, 1 f.). In diesem Falle werden die Xoana zum Schluss des Festes verbrannt, was ursprünglich jedenfalls als Vegetationszauber gemeint ist; das Versenken der Adonisstatue ins Meer hat wohl denselben Sinn und ebenso in vielen Sagen das Motiv des Verbergens in irgend einem Kraut. Auch das Schaukeln aufgehängter Götterbilder, das für die delphische Charila noch als Brauch bezeugt ist (Plut. Quaest. gr. 10) und sich in sehr zahlreichen Sagen niedergeschlagen hat, gehört in diesen Vorstellungskreis, wenn auch hier das Aufhängen oder Schaukeln des Xoanons vielleicht erst an Stelle eines älteren Menschenopfers getreten ist[1]).

Zu diesen ursprünglich als zauberkräftig gedachten Bräuchen gehört nun auch das Opfer der Jungfrauenschaft an irgend einen Gott. Diese Götter, die bezeichnenderweise meist einen heroisch-chthonischen Charakter tragen, mochten zeitweise wie Achill, auch blutige Jungfrauenopfer fordern. Aber gewiss von gleich alter Bedeutung als das Motiv der Furcht (namentlich vor dem *ἄωρος*), das zur Sühnung durch Opfer treibt, ist das praktischere, sich durch Vermählung mit dem Gotte den Segen der Fruchtbarkeit zu sichern. Die Od. XI 249 f. ausgesprochene Überzeugung *οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ ἀθανάτων* ist hierbei massgebend. Das mehr oder minder symbolisch vollzogene Beilager mit dem Xoanon eines zeugungskräftigen Gottes ist nicht der einzige Ausdruck dieser Vorstellung. Bekannt ist ja die Auffassung des Brautbades als einer Vermählung mit dem Flussgott des Landes (vgl. Bergk, Kl. philol. Schr. II 659 ff. Welcker, Götterlehre I 652 ff.). Wie tief hier Anschauung und Brauch wurzelte, zeigen die zahlreichen von Flussnamen abgeleiteten Eigennamen, namentlich die Komposita mit *-δωρος* oder *-δοτος*. Auch die Sitte, dass Bräute ihr Haar
30 bestimmten Göttern oder Heroen opferten, z. B. in Trozen dem

1) Auch das Menschenopfer war in vielen Kulten nur eine drastischere Form der *μίμησις* des Götterschicksals. Wenigstens glaubte man, der Gott selbst habe ähnliches erlitten, und, indem der Opfermensch (später das Xoanon) seine Leiden darstellt, glaubt man ihn zu erfreuen und gnädig zu stimmen. Die verschiedenen *ἀπαγχόμεναι* oder *δενδρίτιδες* oder *ἀσπαλίδες*, welche dann meist als Artemis oder „Hypostasen" der Artemis erscheinen, sind entsprungen aus aetiologischen Sagen zur Motivierung des Menschenopfers. Genau entsprechend hängt in germanischer Sage Odin selbst neun Tage am windigen Baum als vorbildliches Opfer für sich selbst, während in den griechischen Sagen das Aufhängen durchweg bereits novellistisch motiviert ist.

Hippolytos [1]), entspringt aus derselben Wurzel. Unter all diesen Caerimonien wird das Beilager mit dem Xoanon (oder abgeschwächt das Übernachten im heiligen Bezirk oder Tempel eines Gottes) wohl sicherlich zu den ältesten gehören, da er das sinnlich roheste Gepräge trägt. Wenn die Symbolik einst so real war, wie in den von Liebrecht beigebrachten *νόμιμα βαρβαρικά*, so begreift man, weshalb an diesen Xoana die Männlichkeit stark betont war.

Über den Ursprung der weiblichen Gewandung gerade für diese zeugenden Genien und in der Sitte des Kleidertausches der Geschlechter sind vor der Hand nur Vermutungen möglich, aber auch erlaubt zur vorläufigen Direktive für weitere Beobachtungen. Die bisher behandelten Vorstellungen und Bräuche führen uns weit über die Zeit des ausgebildeten Anthropomorphismus zurück. Erst die zauberkräftige Verwendung von *ἕδη* der Götter bewirkt, dass nach Analogie des menschlichen Schaffens diejenigen Teile menschenähnlich gebildet wurden, welche für die betreffende Kulthandlung von Wichtigkeit waren, so bei den die Gemeinde schirmenden Gottheiten die bewaffneten Arme und das behelmte Haupt, bei den im weitesten Sinn Zeugung befördernden die Geschlechtsteile, und zunächst natürlich, wenigstens in der uns allein historisch zugänglichen Periode der Patriarchie, die männlichen. Der Teil ist hier früher als das Ganze und wird nach dem superstitiösen Bedürfnis gestaltet, wie die ältesten Teile anthropomorpher Götterbilder, die kriegerischen Attribute (Doppelbeil und Schild), Fratzengesicht, Phallos wenigstens in apotropäischer Anwendung ja gerade in den ältesten Zeiten am häufigsten gesondert dargestellt werden. Wenn nun bei gewissen alten Holzstatuen, die zu einer Art Vermählungszauber dienen, die Zwitternatur — die natürlich ursprünglich utrumque und nicht wie bei dem entarteten Hermaphroditentypus neutrum genus bedeutet — in naiver Weise durch weibliche Gewandung neben plastischer Betonung des männlichen Geschlechtes ausgedrückt ist, so kann man sich auch dafür wieder verschiedene Gründe denken. Erstlich wäre es möglich,

---

1) Vgl. das Haarseil der thrakischen Frauen im Kult des Erythraeischen Herakles Paus. VII 5, 5; dazu die guten Bemerkungen Furtwänglers in Roschers Mythol. Lex. I 2137.

31 dass der ursprünglichen Götterscheu ein ganz ausgeprägter Anthropomorphismus überhaupt widerstrebt hätte, wie sich denn eine ungewöhnliche starke Opposition gegen ihn sehr bald nach seiner klassischen Formulierung im Epos in Hellas geltend macht; möglicherweise hätte man durch jene Bilder, welche dem praktischen Bedürfnis, auf das Geschick Einfluss zu üben, entsprangen, andeuten wollen, dass das Göttliche eigentlich an menschliche Beschränktheit nicht gebunden ist, dass es weit mehr und vielseitiger als das Menschliche ist. Dann würden jene Xoana im Grunde denselben Ursprung haben, wie die aus sich selbst zeugenden und gebärenden Götterwesen der theogonisch-kosmogonischen Spekulation, und dass diese sehr alte Wurzeln hat, dafür sprechen solche verwitterte, später nicht mehr verstandene Mythen, wie der von der Geburt der Athena und des Hephaistos. Erst sekundär würde wohl die schon eigentlich philosophische Tendenz hinzukommen, welche die Ahnfrau aller echt wissenschaftlichen Forschung geblieben ist, alles Gewordene aus möglichst wenig Ursachen, d. h. zunächst aus einem einzigen Urwesen abzuleiten [1]). — Anderseits könnte man sich von seiten des Brauchs verschiedene Gründe für hermaphrodisische Xoana denken. Einmal scheint es mir nicht ausser dem Bereich naiver Vorstellungen zu liegen, dass man die Ehe als eine Art unio mystica auffasste und diese Auffassung nun auch in der Ausstattung der betreffenden Ehegötter oder Eheheroen zum Ausdruck brachte. Zweitens können aber in einer Zeit, als die Götterstatuen noch selten (und gefürchtet) waren, dieselben Xoana für sehr verschiedene weihevolle Akte des ursprünglich ganz von religiösen Vorstellungen durchtränkten Lebens gedient haben, wie z. B. in Attika die Brauronische Artemis der Mannbarkeitsweihe der Mädchen vorstand, in Sparta die *ὀρθία* der der Epheben.

1) Auch die kosmogonischen Zwitterwesen sind viel zu verbreitet, um ohne bestimmte Gründe Entlehnung anzunehmen. Den germani-Tuisto (Tac. Germ. 2) hat W. Wackernagel überzeugend als „Zwitter“ gedeutet (Haupts Zeitschr. VI 15 ff., zur Namensform vgl. Müllenhoff ibid. IX 259) „Diese Zwiegeschlechtigkeit, so verletzend sie für den reinen Natursinn ist, bei solchen göttlich uranfänglichen Wesen erschien sie allem Heidentume ganz natürlich. Auch der Sivas der Inder, der Phtha der Aegypter waren hermaphroditische Gottheiten; die gleiche Doppelnatur legten die Phrygier dem Agdistis, die Perser Kaiomorts dem Urmenschen bei“. Wackernagel a. a. O. S. 18.

Wir sind gewohnt, die androgynen Göttergestalten als einen Auswuchs semitischer Phantasie zu betrachten — und zu verurteilen. Ich bin zufrieden, wenn ich nur die Frage angeregt habe, ob sie nicht eine allgemein menschliche, notwendige Vorstufe zum ausgebildeten Anthropomorphismus seien, welcher wieder von der Verpersönlichung der Gottheit zu scheiden ist. Letztere wurzelt in dem Gemütsbedürfnis, zu einem verwandten Wesen Vertrauen zu haben, ersterer teils in abergläubischen Bräuchen, teils in naturpoetischen Conceptionen, teils in einer Vorstufe philosophischen Denkens in naiven analogetischen Kausalitätsschlüssen. Natürlich gehen gerade in den frühesten Stadien der religionsgeschichtlichen Entwickelung sämtliche irgend mögliche Motive am meisten miteinander und durcheinander, und Sache der Forschung ist es, nachzuweisen, durch welche kulturgeschichtlichen Faktoren in jedem einzelnen Falle diejenigen Beweggründe zum Übergewicht gelangten, welche den Religionen der Erde den Schein einer so verblüffenden Mannigfaltigkeit verliehen haben. Ehe dies Ziel erreicht werden kann, ist es aber nötig, dass die Gleichartigkeit der Grundlagen, mehr als bei der bisherigen praktisch bedingten Absonderung der verschiedenen Forschungsgebiete gemeinhin geschieht, anerkannt werde.

HEKTOR.

Aus F. Studniczka, Kyrene, eine altgriechische Göttin, Leipzig 1890, Anhang II, S. 194—205; mit Genehmigung des Verlegers F. A. Brockhaus.

194 Es ist wohl allseitig anerkannt, dass die dem troischen Kriege zu Grunde liegenden Sagen älter sind, als ihre Fixierung auf troischem Boden infolge der äolischen Besiedelung jener Küsten. Es ist weiter anerkannt, dass die parallelen Sagenbildungen, welche am Boden des Mutterlandes haften blieben, den homerischen Sagen vollkommen gleichwerthig sind, und oft eine reinere, ursprünglichere Form der Sage darstellen, als jene, welcher die Kunst der Rhapsoden die Herrschaft errang. So hat uns die Ilias selbst wie ein Petrefakt Bruchstücke eines Liedes aufbewahrt, das die *μῆνις* des Meleagros besang (I 529 fg.), und das an düsterer Altertümlichkeit die *μῆνις* des Peliden entschieden übertrifft, während vielleicht der originale Ausgang jenes Liedes, welchem der Tod Achills in der Aithiopis nachgebildet war, nur in ganz jungen Epen, den Ehoien und der Minyas, erhalten war (Pausanias X 31). Auch die erst im jüngsten Epos und in der Lyrik wieder zu Tage tretenden, von Homer abweichenden Versionen vom Raube der Helena hat man sich längst gewöhnt, hinsichtlich ihres echten mythischen Gehalts der Ilias gleichzustellen. Wenn nun auch theoretisch anerkannt ist, dass die meisten Ereignisse der Ilias in älteren Epen auf einem anderen Schauplatze spielten, so ist doch eine notwendige Konsequenz dieser richtigen Grundansicht praktisch noch nicht zur Genüge gezogen, nämlich die, dass auch die Gegner der Panachaier zum grössten Teil jenen älteren Kriegsschauplätzen angehören, dass sie bereits im Mutter-

lande Nachbarn und teilweise nahe Verwandte der in der Ilias siegreichen Stämme gewesen sind. Natürlich hatten die Besiegten in jenen älteren Epen ihren ebenso festen Platz als die Sieger, und mussten von den jüngeren Sängern auf den neuen Schauplatz mit hinübergenommen werden, und so kommt es denn, dass die barbarischen Stämme, welche die Ansiedler in Kleinasien vorfanden, Leleger, Karer, Maioner, Pelasger eine verhältnismässig untergeordnete Rolle spielen, und diese nicht in den ältesten Teilen des Epos, während die meisten Troernamen gut griechisch sind. So ist der Name des Räubers Alexandros, wie auch die männliche Form des Namens seiner Schwester Kassandra in makedonischen und thessalischen Fürstengeschlechtern erblich und Aineias ist doch gewiss im letzten Ursprung Eponym der Ainianen. Daher rührt seine intime Feindschaft mit dem κακὸς γείτων Achill, welcher ihm die Rinder wegtreibt: ein Zug, der in die Kyprien ohne viel Sinn aufgenommen war. In der Ilias wirkt die ganze Figur nur retardierend, nahezu komisch; *pater Aeneas* wird jedesmal, wenn er sich in Gefahr begiebt, auf wunderbare Weise gerettet, weil er noch Aineia und andere Kolonieen gründen muss; auch im Westen spielt er vollständig die Rolle eines griechischen Oikisten. Es trifft sich glücklich, dass gerade für den Haupthelden der Troer, für Hektor, die nicht-homerischen Nachrichten so reichlich fliessen, dass sich seine Wanderung mit Sicherheit verfolgen lässt, was zugleich einen lehrreichen Einblick in das Werden des Epos überhaupt gewährt.

Pausanias erzählt, dass bei Theben in der Nähe der Oidipusquelle das Grab des Priamiden Hektor sei, und teilt auch das Orakel mit, auf Grund dessen die Gebeine aus Asien geholt 196 worden seien und dem Helden ein heroischer Kult eingesetzt sei[1]). Wir werden diese Überführung samt dem stets leicht zu beschaffenden Orakel mit Misstrauen betrachten, da sie selbst schwer vorstellbar, ihre Fiktion aber unter dem Einflusse der Alleinherrschaft des homerischen Epos sehr begreiflich, ja unvermeidlich war. Als wohlbezeugte Thatsache ist dem Pausanias nur zu entnehmen, dass die Thebaner das Grab eines Hektor besassen, welchem sie heroische Ehren erwiesen. Die nächstliegende

---

1) Pausan. IX 18, 5. Vgl. Lykophron Alexandra 1265. Auch das 46. Epigramm des pseudaristotelischen Peplos kennt das Hektorgrab in Theben.

Erklärung ist nun unzweifelhaft, dass Hektor ein ursprünglich thebanischer Heros war.

Für diese Auffassung scheint nun aber die Ilias nicht den geringsten Anhalt zu gewähren. Unmittelbar allerdings nicht; aber wenn man einen kleinen Umweg nicht scheut, bezeugt die Ilias Hektors böotische Abkunft ebenso deutlich als sein Grab bei Theben.

B 494 *Βοιωτῶν μὲν Πηνέλεως καὶ Λήϊτος ἦρχον*
Ἀρκεσίλαός τε Προθοήνωρ τε Κλόνιός τε

Diese Böoterfürsten fechten mit sehr wenig Glück. Peneleos giebt *P* 597 das Zeichen zur allgemeinen Flucht, da er von Polydamas verwundet wird; Leïtos wird *P* 601 von Hektor verwundet, Arkesilaos *O* 329 von demselben getötet. Sein Grabmal befand sich in Lebadeia ([Studniczka, Kyrene] S. 108); nach Pausanias IX 39, 3 hatte Leïtos seine Gebeine aus Troia heimgebracht, also hier genau dieselbe sekundäre Anpassung des lokalen Kultes an das Epos, wie bei dem thebanischen Hektorgrabe. Das Grab des Leïtos selbst war nach Pausanias IX 4, 2 bei Plataiai. Auch das Grabmal des Peneleos, welcher nach der Aithiopis durch Eurypylos fiel, muss nach Pseud-Aristoteles Peplos 21 in Böotien gezeigt worden sein. Prothoenor fällt *Ξ* 450 von Polydamas, Klonios *O* 340 von Agenor. 197 Hier werden Hektor und sein Zwillingsbruder Polydamas den Böoterfürsten zum Verhängnis, wie keinem andern Volke der Achäer. Polydamas verhält sich zu Hektor nach *Σ* 252 wie Rat zu That, ebenda 254 fg. rät er, zur Entrüstung Hektors, den Rückzug in die Stadt an; eine wesenhafte Gestalt des Epos ist er sonst nicht; der Verdacht liegt nahe, dass die Rhapsoden ihn mit einigen Thaten des Hektor ausgestattet haben, schon der Abwechselung halber. Während nämlich die älteren Sänger an übermenschlichen Grossthaten ihrer Helden keinen Anstoss nehmen und sie die Feinde dutzendweise erschlagen lassen, sind die jüngeren skeptischer und setzen ihre Androktasien aus lauter Einzelthaten zusammen. So muss, da in den jungen Kampfschilderungen des *O* und *P* Hektor bereits seinen Gegner hat, zur Besiegung der anderen zwei Böoter Polydamas und Agenor herangezogen werden. Ich glaube also, dass das ursprüngliche Verhängnis der Böoter Hektor heisst.

Diese Vermutung wird bestätigt durch eine gute Rhapsodie alten Stils, welche auf das allerdings auch durchaus nicht zu den jüngsten Teilen des Epos gehörige *B* keine Rücksicht nimmt.

E 708 *Ἔνθα τίνα πρῶτον, τίνα δ' ὕστατον ἐξενάριξαν*
Ἕκτωρ τε Πριάμοιο πάις καὶ χάλκεος Ἄρης;
ἀντίθεον Τεύθρανθ', ἐπὶ δὲ πλήξιππον Ὀρέστην
Τρῆχόν τ' αἰχμητὴν Αἰτώλιον Οἰνόμαόν τε
Οἰνοπίδην θ' Ἕλενον καὶ Ὀρέσβιον αἰολομίτρην
ὅς ῥ' ἐν Ὕλῃ ναίεσκε μέγα πλούτοιο μεμηλώς,
λίμνῃ κεκλιμένος Κηφισίδι· πὰρ δέ οἱ ἄλλοι
ναῖον Βοιωτοὶ μάλα πίονα δῆμον ἔχοντες.

Sämtliche hier vorkommende Namen sind von grossem Interesse. Helenos wird uns noch beschäftigen, ebenso Teuthras. Auffallend ist, dass diejenigen Namen, welche weder Patronymikon noch Demotikon haben, selbst sozusagen Demotika sind. Eine Landschaft Orestias giebt es in historischer Zeit in Makedonien 198 und in Epirus, und Trechos wird der Eponym von Trachis sein. Der wichtigste von diesen Gegnern aber, welchem allein mehrere Verse gewidmet werden, ist der Böoter Oresbios, und zwar ist dieser gewiss nicht nur ein reicher Privatmann, der deshalb im *B* nicht mit unter den Führern genannt wäre, sondern in der Vorstellung dieses Dichters der Hauptherrscher des „fetten Volkes der Böoter, die um ihn wohnen", ebenso wie der Aitoler Oinomaos, welchen doch wohl die einwandernden Aitoler als König nach Elis gebracht haben. Da nun die Heimat des Oresbios, Hyle, Theben nächst benachbart ist, stehe ich nicht an, den ursprünglichen Zweikampf des Hektor mit Oresbios zwischen Theben und Hyle zu verlegen. Das heisst mit anderen Worten: Hektor ist in ältester Sage Herrscher über eine griechische Bevölkerung in Theben, welches er gegen die aus Thessalien eindringenden Böoter lange erfolgreich verteidigt, wobei er aber doch schliesslich, wie das Grab wahrscheinlich macht, seinen Tod findet. Von seinen Kämpfen gegen die Böoter ist uns ein Teil in der Ilias auf troischen Boden verpflanzt erhalten.

Aber, wird man fragen, wenn Hektor ursprünglich nach Theben gehört, wie kann er dann in das äolisch-ionische Epos gekommen sein und in so hervorragender Stellung? Darüber giebt die Sagengeschichte so vollständig Auskunft, als man wünschen kann. Die böotische Bevölkerung, deren Repräsentant Hektor ist, wird von den Eroberern über das Meer gedrängt, besetzt Chios und nimmt dorthin ihren Hektor mit. Man darf sich freilich nicht wundern, wenn Hektor hier nicht als Priamide erscheint.

Das grenzenlos konfuse Excerpt aus Ion von Chios, welches Pausanias VII 4 giebt, und an dessen Widersprüchen wohl zum grossen Teil schon Ion selbst Schuld ist, welcher nach Plutarch Theseus c. 20 in übertriebenem gross-attischem Patriotismus den mythischen *κτιστής* seiner Heimat Oinopion zum Thesiden machte, 199 lässt sich wenigstens mit Hilfe einiger anderer Nachrichten soweit in Ordnung bringen, dass ein Kern echt chiotischer Volkssage kenntlich wird. Bei Ion kommt nach der ersten mythischen Vorzeit der Insel, deren Sage nur den Namen motiviert, Oinopion zu Schiff aus Kreta nach Chios mit seinen Söhnen Talos, Euanthes, Melas, Salagos und Athamas; „es kamen unter der Herrschaft des Oinopion auch Karer nach Chios und Abanten aus Euboia." In dieser Nachricht haben nur die Karer und die Abanten eine historische Grundlage, aber auch nicht ihre gleichzeitige Ankunft. Es liegen hier eben Bruchstücke einer höchst einfachen alten Konstruktion vor, welche unter dem mythischen Herrscher Oinopion die verschiedenen Bevölkerungsbestandteile der Insel friedlich zuwandern liess. Mit dieser Form der Sage verträgt sich das, was bei Pausanias folgt, durchaus nicht: „Später als Oinopion und seine Söhne erhielt aber Amphiklos die Herrschaft. Amphiklos kam aber aus Histiaia in Euboia infolge eines delphischen Orakels. Hektor aber, in vierter Generation Nachkomme des Amphiklos, führte Krieg mit den auf der Insel wohnenden Abanten und Karern und tötete die einen, die anderen zwang er vertragsmässig abzuziehen. Nachdem die Chier nun vom Kriege befreit waren, sei es Hektor eingefallen, dass sie doch auch mit den Ioniern gemeinsam am Panionion opfern müssten. Er habe dann wegen seiner Tapferkeit vom ionischen Bunde einen Dreifuss als Preis erhalten." Hier ist zunächst auffällig, dass Amphiklos gar kein Volk mitbringt, weil eben die Abanten nach dem früheren Berichte schon unter Oinopion eingewandert sind. Ursprünglich gehört natürlich der Euboier Amphiklos mit den Abanten zusammen. Derselben Unklarheit entspringen die Kämpfe des Hektor gegen die Abanten. Es bleiben als historischer Kern dieser Sagen die Karer als vorgriechische Bevölkerung der Insel. Oinopion gehört natürlich nicht zu diesen, sondern ist von den griechischen Besiedlern mitgebracht und nach gewohntem 200 Verfahren in die graue Vorzeit projiciert. Wo er ursprünglich zu Hause ist, zeigen seine Sagen ganz deutlich, namentlich seine

unzertrennliche Verknüpfung mit Orion, zu welchem er sich genau so verhält, wie sein Vater Dionysos zum thrakischen Lykurgos, nur dass die ewige Wiederholung der den Jahreswechsel veranschaulichenden Vorgänge in der chiotischen Sage noch deutlicher bewahrt ist[1]). Orion ist aber in Hyria zu Hause, in dieselbe Gegend weist der Name des Oinopionsohnes Athamas bei Pausanias, während man bei Euanthes gern an Anthedon denken würde[2]). Mit dem aus Histiaia eingewanderten Amphiklos verträgt sich Oinopion und sein Geschlecht auf das beste, wenn man bedenkt, dass der Natur der Sache nach und nach bester Überlieferung einst Böotien und Euboia gleiche Bevölkerung hatten. Wir erhalten so als einfachen historischen Kern der *κτίσις Χίου,* dass die Insel ursprünglich, wie die benachbarte Küste, von Karern besiedelt war, dass die griechische Bevölkerung, welche diese teils unterjochte, teils ausrottete, aus Euboia und Böotien einwanderte. Diese Griechen brachten nicht nur ihre Götter Oinopion und Orion, sondern auch ihren Heros Hektor mit, welcher hier wieder als ein gewaltiger Kämpfer erscheint. Auf das chronologische Verhältnis, in welches ihn die Sage zu Amphiklos setzt, ist natürlich kein Gewicht zu legen.

Noch eine wertvolle historische Nachricht enthält der Bericht des Ion. Die griechischen Eroberer von Chios, welche andern Stammes waren als die Besiedler der Küste und nicht von Neiliden beherrscht wurden, sind erst spät in den ionischen Bund aufgenommen worden; zum Belege dient Ion ein Dreifuss, welchen der Bund Hektor verehrte wegen seiner Tüchtigkeit. Wenn es richtig wäre, dass die Schenkung des Dreifusses an Hektor persönlich mit der durchaus wahrscheinlichen nachträglichen Aufnahme der Chioten in den Bund zusammenhinge, dann würde Hektor 201

---

1) Vgl. Hesiod, Astron. Frg. 51, S. 89 Kinkel und Pherekydes bei Apollodor, Bibl. 1, 4, 3. — Zu Orion vgl. auch [Studniczka, Kyrene] S. 108.

2) Anthes heisst auch der vorpelopidische Herrscher von Troizen und Kalauria, das nach ihm auch Anthedon heisst (vgl. Strabo VIII p. 374 C 14, 656 C, Athenaios *epit.* 1, p. 31 C; Plutarch *Quaest. Graecae* 19 = Aristoteles Pseudep. Frg. 546; 547). Er wird dann von dem Pelopiden Pittheus vertrieben, der Gründer von Halikarnass. Nicht zu trennen ist von ihm der gleichfalls mythische halikarnassische Königssohn Anthes, welcher in Milet von der Gemahlin des Neiliden Phobios, die ihn vergeblich zur Liebe zu verlocken gesucht hat, veranlasst wird, in einen Brunnen zu steigen, wo sie ihn durch einen Steinwurf ermordet (Parthenios *erot.* 14). Mit der Weinkultur hängt der Name stets zusammen, wie Oinanthe und ähnliche Namen auch.

eine historische Persönlichkeit sein, vielleicht schon nach Olympiaden zu bestimmen, und sein Eindringen in die Ilias wäre undenkbar. Aber die Nachricht des Ion wird sich wohl nur auf die Weihinschrift des Dreifusses gründen; nach Aufnahme der Chioten in den Bund werden etwa die Milesier in das Heroon des Hektor einen Dreifuss mit Inschrift geweiht haben, und diese Weihung wurde natürlich zur Schenkung an den lebenden, nachdem der Heros zum König geworden war.

Es liegen Anzeichen vor, dass die Aufnahme der Chioten in den Bund, wie überhaupt die Vereinigung der sehr verschiedenen thrakischen, kadmeischen, aigialeischen und neilidischen Stämme zum grossen Stamme der Ioner, nicht ohne vorangegangene harte Kämpfe sich vollzog. Nach Plutarch *mulierum virtutes* 3 waren einst die Erythräer die mächtigsten unter den Ionern. Gründer von Erythrai ist nach Strabon Knopos[1]), ein Bastard des Kodros, das heisst: ursprünglich kein Neilide. Wie mehrfach, folgt in Erythrai sehr bald auf die Gründung die erste Erschütterung der monarchischen Gewalt. Athenaios erzählt nach Hippias von Erythrai, wie Knopos von seinen Schmarotzern Ortyges, Iros und Escharos umgebracht wird[2]). Die Verschwörer finden hilfreiche
202 Aufnahme bei den Herrschern von Chios, Amphiklos und Polyteknos. Amphiklos ist also historisch und ebenso wird der Beitritt der Chioten zum ionischen Bunde unter dem dritten Nachfolger des Amphiklos historisch sein; da man mit diesem Beitritt die Schenkung des Dreifusses an Hektor in Verbindung brachte, so setzte man diesen zeitlosen Heros in die vierte Generation nach Amphiklos.

In die Zeit bald nach Amphiklos müssen die Konflikte zwischen Chioten und Erythräern gehören, welche Plutarch *mulierum virtutes* 3 erzählt; denn sie setzen auch in Chios bereits den Beginn der oligarischen Bewegung voraus. Diesen letzten historisch bezeugten Kämpfen waren natürlich andere mit näher verwandten griechischen Stämmen vorausgegangen[3]). Es ist nämlich aus der vortrefflichen Überlieferung noch ganz klar, dass die böotisch-

---

1) XIV p. 633 C. Dieser Name ist auch bei Pausan. VII 3, 7 herzustellen.

2) VI p. 258 f. Sehr ansprechend leitet Bergk, Gr. Litteraturgesch. I S. 741 den Bettler Iros in der Odyssee von dem historischen Verschwörer ab.

3) Vgl. auch das unten S. 248 über Hektors Zweikampf mit Teuthras Bemerkte.

äolische Kolonisation der kleinasiatischen Küste sich ursprünglich mindestens bis nach Teos südlich erstreckte, und dass der südliche Teil dieser Kolonieen erst allmählich ionisiert wurde. Die Eroberung von Smyrna durch die Kolophonier ist durch Mimnermos wohl bezeugt[1]. Dass die Teier Athamantiden aus Orchomenos sind, bezeugt der von dort gebürtige Anakreon ([Studniczka, Kyrene] S. 142). Wenn Pausanias VII 3, 6 diesen Athamas von dem Aioliden sondert, so ist das eine Folge desselben falschen Pragmatismus der Sagengeschichte, wie wenn der Koloniegründer Neileus von dem Vater des Nestor unterschieden wird, obwohl die Töchter der beiden wiederum gleichnamig sind[2]. An der Kolonisation von Priene, welches auch Kadme hiess, haben Thebaner unter Philotas wenigstens Teil[3] und noch in historischen Zeiten sitzen dort und in Milet kadmeische Geschlechter, welchen Bias und Thales angehörten[4]. Auch die Phokäer stammen vom 203 Parnass und können erst später ionisiert sein. Schon diese älteren äolischen Besiedler der kleinasiatischen Küste, vielleicht auch die von Lesbos, müssen den chiotischen Hektor kennen und fürchten gelernt haben. Die Kämpfe schlossen natürlich einen friedlichen Verkehr nicht aus, und so nahmen sie ihn denn auf aus den Heldenliedern der Chioten, als gewaltigen Kämpfer zwar, aber als Feind. Dass seine Aufnahme nicht erst in der ionischen Epoche des epischen Gesanges erfolgt sei, folgt aus der Altertümlichkeit und Vortrefflichkeit derjenigen Partieen des Epos, in welchen Hektor jetzt unentbehrlich ist, während der Vertreter der von Neiliden beherrschten Ionier Nestor sich weit leichter ausscheiden lässt und die Teile des Epos, welche ihn feiern, inhaltlich und formal schon stark im Niedergange begriffen sind. Eine notwendige Folge der Aufnahme Hektors als Vorkämpfers der Feinde war sein Tod. Dass jedoch in älteren Liedern Hektor der Siegreiche war, ist auch aus der Ilias noch ersichtlich; er hat hier seine alten böotischen Gegner mit herübergenommen und diese haben in der Ilias weiter keinen Zweck, als von Hektor, beziehungsweise seinen Stellvertretern Polydamas und Agenor, zu fallen.

---

1) Strabon XIV p. 634 C, vgl. [Studniczka, Kyrene] S. 52.

2) *Etym. m.*, p. 152 f. u. d. W. ἀσελγαίνειν, p. 327, 11.

3) Strabon XIV p. 633 C; Pausan. VII 2, 10; [Studniczka, Kyrene] S. 70.

4) Laert. Diog. I 1, 83 und 22.

Einem Einwande ist hier noch zu begegnen. Es könnte scheinen, als verdanke das Hektorgrab bei Theben erst der Ilias seine Entstehung, als hätten die Thebaner im Kampf um die Hegemonie, um ein Gegengewicht gegen die homerischen Heroen von Plataiai und Lebadeia zu haben, die Gebeine ihres Bezwingers aus der Troas geholt, ähnlich wie Kleisthenes in Sikyon den Melanippos aus Theben einführte. Sie würden natürlich zu dem Zweck ähnliche erfolgreiche Ausgrabungen in der Troas unternommen haben, wie Kimon auf Skyros oder die Spartaner in Tegea und Alalkomenai. Diese Annahme wird durch die Auswanderung Hektors nach Chios unmöglich gemacht, welche in viel zu frühe Zeit hinaufreicht, in eine Zeit, als es noch kein kanonisches Epos gab.

204 Auch an die Übertragung des böotischen Hektor nah Chios hat die Ilias eine Erinnerung bewahrt. Wenn Hektor *E* 707 den Oinopionsohn Helenos tötet, so wird er dadurch gewissermassen in einen feindlichen Gegensatz zu einer Gottheit seines eigenen Stammes gesetzt. Dies erklärt sich auf das ungezwungenste aus der Verschiebung, welche wir schon bei Ion trafen, durch welche Oinopion, um an der Spitze der Inselgeschichte zu stehen, zum Herrscher über die ungriechische Urbevölkerung gemacht wird, welche ja Hektor ausrottet. Der Eponymos von Teuthranien *E* 705 kommt auch nur dadurch unter die Griechen, dass Hektor Troer geworden ist; ursprünglich ist wohl auch dieser Zweikampf ein quasi-historischer, der epische Ausdruck für chiotische Ansiedlungsversuche in jenen Gegenden.

Die Vergleichung der Ilias mit anderweitiger Sagenüberlieferung führt uns in weit frühere Zeiten zurück, als wohin sprachliche und metrische Kriterien reichen; denn Hektor ist bereits mit den altertümlichsten Teilen des Epos fest verwachsen. Wir sind aber genötigt, ein Stadium der Ilias anzunehmen, welchem Hektor und mit ihm die Böoter noch fremd waren. Wie diese Ilias ausgesehen hat, könnte ich füglich dahingestellt sein lassen. Da es aber zur weiteren Bestätigung des gewonnenen Ergebnisses dient, wenn durch das Herausnehmen Hektors der Plan des Epos an Einfachheit und Altertümlichkeit gewinnt, so möchte ich über diese ältere Form des Epos noch eine naheliegende Vermutung wagen. Eine Ilias ohne Hektor ist dann sehr gut denkbar, wenn man Paris seinen bei Homer

eingebüssten Heldenruhm wiedergiebt, und es sprechen manche Gründe dafür, dass dies eine Herstellung des Ursprünglichen ist. Erstlich wird so der Helenaraub des Paris dem des Theseus ähnlicher, und dann scheint es mir auch den Anschauungen der Heroenzeit überhaupt zu entsprechen, dass nur dem Starken die Schönheit sich zu eigen giebt. Es ist auch schwer abzusehen, weshalb die Troer sich für Helena totschlagen lassen, wenn Paris 205 immer ein elender Feigling und nicht vielmehr ursprünglich ihr mächtigster Hort war, als welchen ihn noch der Name Alexandros deutlich bezeichnet, ein ebenbürtiger Gegner des Achilleus, welchen er ja auch schliesslich erlegt. Endlich, um von der nachhomerischen Jugendgeschichte des Paris zu schweigen, finden sich auch in unserer Ilias noch Züge, welche dazu nötigen, ältere Lieder anzunehmen, in welchen Paris auf troischer Seite die leitende Rolle spielte. Auf diese Züge pflegt Usener in seinen Vorlesungen über Homer hinzuweisen, und hoffentlich ist von ihm eine Veröffentlichung seiner Nachweise zu erwarten.

RECENSIONEN.

1. **W. H. Roscher**, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Erster Band (Aba—Hysiris). Leipzig 1884—1890.

Berl. Philol. Wochenschr. 1891. No. 29 u. 30.

B. Ph. W. Sp. 901

Ob gegenwärtig für eine encyklopädische Behandlung der griechisch-römischen Mythologie der richtige Zeitpunkt sei, ist eine Frage, für die sich in utramque partem manches vorbringen lässt, deren Erörterung aber den Rahmen dieser Besprechung überschreiten würde. Ist doch auch durch die Vielheit der Verfasser dafür gesorgt, dass die gegenwärtig herrschenden Strömungen möglichst zu ihrem Rechte kommen, wenn dadurch auch die Benutzung des Lexikons für den nicht anderweitig Orientierten erheblich erschwert wird. Dass die Beschäftigung mit Mythologie etwas Berauschendes hat, ist bekannt und verständlich, und der Mythenforscher wird stets bis zu gewissem Grade theogonischer Dichter sein müssen; aber es ist auch unausbleiblich, dass die subjektive Überzeugung hier häufig in umgekehrtem Verhältnis zur objektiven Wahrscheinlichkeit steht. Je wärmer diese Überzeugung vorgetragen wird, desto besser für die Forschung; aber für ein Lexikon wäre etwas Entsagung am Platz. Zwar sind abweichende Ansichten häufig richtig und in genügender Ausführlichkeit mitgeteilt; doch hätten sich die Herren Mitarbeiter über eine gleichmässiger und planvoller referierende Anlage einigen sollen, um dem Benutzer die Bildung eines selbständigen Urteils zu erleichtern. Mir ist namentlich an den Artikeln des Herrn Herausgebers aufgefallen, dass sie mehr oder weniger Wiederholungen seiner früheren mythologischen Forschungen sind; das ist ganz

abgesehen von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit ihrer Ergebnisse ein redaktioneller Fehler. Die in der Vorrede verheissene Übersicht über die mythologischen Theorieen der neueren Zeit ist daher sehr wünschenswert; nur wäre sie besser vorangeschickt worden.

Dass das Lexikon an Vollständigkeit und Reichhaltigkeit alle früheren Arbeiten übertrifft, ist keine Frage. Vermisst habe ich die Artikel Alektrona, Anesidora, Eiresione, über welche unter Apollon nicht genügend gehandelt ist, und Erichtho. Wie weit der Begriff des Mythischen auf quasi-historische Personen auszudehnen sei, kann ja streitig sein; doch ist es besser, hier zu viel zu thun als zu wenig. Jedenfalls hätten Namen wie Androklos, Andropompos, Geres und andere Koloniegründer in das Lexikon 902 gehört; andere solche Gestalten sind zwar behandelt, aber unvollständig. Unter Alkandros fehlt der Gegner des Lykurgos, der diesem ein Auge ausschlägt, ein offenbar mythischer Zug; unter Althaimenes der Temenide, über dessen Verhältnis zu dem Kreter Rohde, Rhein. Mus. XXXVI S. 433 zu citieren war; auch die Form Althemenes war besonders anzuführen und die *Ἀλϑαιμενεῖς* zu erwähnen. Unter Boros hätte auf die *Βωρεῖς* in Ephesos, Kyzikos und Perinthos hingewiesen werden müssen; zu Chthonia hätte Pherekydes von Syros angeführt werden müssen; bei Daidale ist die angebliche Zeusbraut des platäischen Festes nicht erwähnt; unter Hektor fehlt der Heros von Chios. Derartige Versäumnisse werden sich noch zahlreiche nachweisen lassen und sind entschuldbar; sie lassen sich durch sorgfältige Nachträge gutmachen. Dass namentlich im ersten Teil einige der kleineren Artikel recht dürftig geraten sind, wird in der Vorrede zugestanden. Einige erinnern bedenklich an Pape-Benseler, z. B. Erigone, andere nicht einmal das. So fehlen unter Antandros fast sämtliche Stellen. Dass Vaseninschriften fleissig berücksichtigt sind, ist lobenswert, weniger, dass sie mit Vorliebe nach dem C. I. G. citiert werden; wo solche Namen auf den Vasen bestimmter Meister vorkommen, hätten auch diese genannt werden müssen, z. B. bei Andromachos. Die Namensform Eurytios von der korinthischen Vase mon. d. I. VI 33 ist weder unter Eurytios noch unter Eurytos erwähnt.

Von den grösseren Artikeln sind eine Anzahl der wichtigsten vom Herrn Herausgeber selbst bearbeitet, so Aphrodite, Apollon, Athena, Gorgonen, Hera und Hermes. Dankenswert sind bei Hera und Hermes die topographischen Zusammenstellungen über die

Verbreitung des Kultes, welche leider bei Apollon und Athena fehlen. Nur wäre eine Untersuchung über Ursprung und Ausbreitung der Kulte in weit grösserer Ausdehnung, als sie angestellt wird, wünschenswert. H. D. Müllers Stammesmythologie war eine Paradoxie; aber sie hatte berechtigte Grundlagen, deren Beachtung Roscher vor gräko-italischen Irrtümern hätte schützen können. Roscher ist sich der historischen Entwickelung der griechischen Göttergestalten — denn um diese handelt es sich in diesem Bande — wohl bewusst; aber sie erscheinen bei ihm doch vorwiegend als panhellenische, aus deren allgemeinster Eigenschaft die übrigen abgeleitet werden, als ob die allgemeinste Eigenschaft auch immer die ursprünglichste wäre, aus welcher sich die anderen wie durch 903 einen logischen Prozess entwickelt hätten. Dass aber das Exempel möglichst ohne Rest aufgeht, ist in der Mythologie keineswegs immer ein Beweis seiner Richtigkeit. So wird Apollon als Sonnengott, Hera als Mondgöttin, Hermes als Windgott entwickelt. Die Grundlagen, auf welche diese Deutungen sich stützen, sind zum Teil sehr unsicher. Wenn eine Gottheit jemals Hauptgott oder Hauptgöttin oder Gemahlin des Hauptgottes eines Volkes oder Stammes war, was von vielen Olympiern wahrscheinlich ist, so wird eine ursprüngliche einfache Naturbedeutung, auch wenn sie immer vorauszusetzen wäre, mit unseren Mitteln in den seltensten Fällen nachweisbar sein, da eine solche Gottheit die Funktionen anderer Götter zu attrahieren pflegt wie der Prinzipat die republikanischen Ämter. Kommen nun weiter mehrere solche Göttergestalten in einem grösseren Götterstaate zusammen, so sind Kompromisse notwendig: der zu anderen schon herrschenden neu aufgenommene Gott wird Seiten seines Wesens opfern müssen und häufig gerade die wichtigsten, weil diese bereits in festem und unbestrittenem Besitz sind, oder weil sie der allgemeinen Religionsrichtung des aufnehmenden Volkes widerstreiten. An den Stätten seines Kultes kann ein solcher Gott seine ursprüngliche Macht und Geltung fester bewahren, wie Demeter oder Amphiaraos; er kann aber auch als Eindringling durch den Ruhm seiner Kultstätte aufs neue ein fast monarchisches Ansehen gewinnen, wie der delphische Apoll, welches seiner ursprünglichen Stellung nahe kommen mag, mit ihr aber nichts zu thun hat.

Klarlegung des Ursprünglichen und seiner Verzweigung ist aber für jede Vergleichung unerlässliche Vorbedingung. Am wenigsten

helfen zur Feststellung des Ursprünglichen Etymologieen, welche bei Götternamen naturgemäss teils wegen ihres Alters, teils wegen der Vorliebe der Griechen für fremde Götter am unsichersten sein müssen. (Die Ableitung der Beinamen des Apollon *Φοῖβος* von $\sqrt{}$*φα*F und *Λύκιος* von einer Lichtwurzel sind beide bestreitbar oder wenigstens nicht zwingend und durften nicht am Anfang der Argumentation stehen.) Zwei Vorfragen werden sich in den seltensten Fällen entscheiden lassen, erstlich die, ob ein Gott überhaupt ursprünglich Naturbedeutung gehabt hat, und dann die, ob er an einen bestimmten Naturkörper oder Naturvorgang gebunden war. Neben der Erklärung der Götter als *φύσεως ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις* steht z. B. ihre Herleitung aus dem Ahnenkultus. Ich bin weit entfernt davon, in diesem die alleinige Wurzel der Göttergestalten zu erkennen; aber dass er bei einigen Völkern auch für die höhere Mythologie eine wichtige Rolle gespielt haben kann, lässt sich nicht bestreiten. Setzen wir den Fall, Apollon sei ursprünglich Ahnengeist der Lykier gewesen. Als solcher wurde er naturgemäss zum Kriegsgott und Sühngott, und auch die Übertragung der Eigenschaften eines Lichtgottes auf ihn lässt sich wohl begreifen. Ich glaube nicht, dass dies der ursprüngliche Prozess ist; aber dass Apollon ursprünglich griechischer Sonnengott sei, lässt sich ebenso wenig beweisen. 904

Wichtiger ist die andere Frage nach der ursprünglichen Ausdehnung des Wirkungskreises eines Gottes. Die älteste Urkunde über griechische Religion ist das Homerische Epos. Diese Religion ist dualistisch, sie setzt eine feste Schranke zwischen Leben und Tod, Mächte des Lichtes und der Finsternis. Das Epos hat dabei eine ausgesprochene Abneigung gegen Tod und Finsternis, fast einen Widerwillen, von diesen Dingen zu reden. So spielt im Homerischen Olymp das Lichte die Hauptrolle und verleitet zur Überschätzung der Bedeutung atmosphärischer Erscheinungen für die Ursprünge des griechischen Götterglaubens. Dass aber diese Religion eine Kulturerrungenschaft ist und kein Erzeugnis eines bewusstlos schaffenden Volksgeistes, ist aus Homer selbst überall ersichtlich. Eine ältere universellere Bedeutung der Göttergestalten hat sich in den Kulten vielfach bewahrt; hier sind die Götter Repräsentanten des gesamten Naturlebens, licht und dunkel zugleich, in den meisten Mysterienkulten ist diese Doppelseitigkeit fortgebildet zu der sich stets wiederholenden Tragödie einer Götterfamilie. Hier ist es nicht

möglich, die leidende, wieder versöhnte Götterkönigin mit einem Himmelskörper zu identifizieren. Der Versuch Roschers z. B., Hera als ursprüngliche Mondgöttin zu erweisen, kann nicht als gelungen bezeichnet werden. Das Wenige, was für die Mondbedeutung der Hera von Argos spricht, war bereits von Usener angeführt worden. Dass diese Züge aber die ursprüngliche Bedeutung der Hera bewahrt haben, bleibt zu beweisen. Vor allem wäre hier die Verbreitung des Kultus zu untersuchen und dann Hera in Bezug auf ihren anerkannt wichtigsten Mythos, die Hochzeit mit Zeus, mit verwandten Göttinnen auf griechischem Boden zu vergleichen gewesen[1]. Keine andere Gottheit verdankt in dem Grade dem Epos ihren Ruhm als Hera. Es ist klar, dass sie in das Epos aus Argos gelangt ist. Dass aber Argos der erste Sitz ihres Kultus sei, ist sehr unwahrscheinlich. Überblicken wir die Stätten mit altem Herakult, so weisen alle Spuren nach Mittel-
905 griechenland als dem Ausgangspunkt des Kultus, auf die ursprünglichen Sitze der Dryoper und Abanten. Samos wurde vom nordöstlichen Peloponnes aus besiedelt, dort hat ein Hauptsitz des Herakults, Hermione, nach guter Überlieferung dryopische Bevölkerung; hoch altertümliche Herafeste treffen wir in Platää und dem benachbarten Euböa. Hera ist also von einer lokal verhältnismässig beschränkten Verehrung aus durch das Epos zu panhellenischer Geltung gelangt. Im Kultus hat sie die parallelen Gestaltungen nicht zu verdrängen vermocht. In Attika herrscht Demeter, in Kreta Europa unbestritten fort. Die Sagen aller dieser Göttinnen gipfeln, wie die der Hera, in der Hochzeit mit dem höchsten Gotte und waren also in erster Linie zu vergleichen, oder es war nachzuweisen, dass diese Seite im Wesen der Hera sekundär ist, was Roscher allerdings anzunehmen scheint, was aber wahrscheinlich zu machen ganz unmöglich ist. In allen diesen Sagen und Kulten nun erscheint die Götterkönigin wenigstens zur Hälfte chthonisch, womit nicht gesagt ist, dass sie eine Personifikation der Erde sei; aber sie zu einer Mondgöttin zu machen, ist noch viel unmöglicher. Entschieden chthonisch fasst Hera der Hesiodische Dichter des Apollonhymnus auf, der sie den Typhaon gebären lässt. Diese Auffassung wird Sp. 2105 nur ganz kurz erwähnt als nachhomerisch, womit nichts oder etwas Falsches

---

1) [Vgl. hierzu F. D.s Baseler Antrittsvorlesung oben S. 3—17].

gesagt ist; ebenso wird kurz darauf für den Mythos der Fesselung Heras durch Hephaistos nur auf „Hephaistos" verwiesen, obwohl die dort von Rapp nach Jahn wiederholte Deutung zu der Mondgöttin schlecht passt.

Unzureichend ist auch die Behandlung der uns gut bekannten Daidala in Plataä wie überhaupt des *ἱερὸς γάμος*. Hier waren die Mittel, welche Mannhardts grundlegende Forschungen an die Hand geben, zu verwenden; Roscher scheint diese zwar zu schätzen, aber ohne die nötigen Folgerungen für seine eigenen Arbeiten zu ziehen[1]). Während so die wichtigste Überlieferung nur ungenügend ausgebeutet ist, sind die Grundlagen für die Mondgöttin Hera die denkbar baufälligsten. Ein Hauptargument bildet ein Vasenbild (das übrigens keineswegs so alt ist, wie Roscher zu meinen scheint), auf welchem ein angebliches Heraidol die Attribute der Mond- und Geburtgöttinnen, Fackel und Bogen, in der Hand hält; aber selbst wenn erwiesen wäre, dass für diesen Typus der Iodarstellungen das Heraidol integrierend war, folgt nicht notwendig, dass der Vasenmaler sich dessen bewusst war, und wenn er auch beabsichtigte, ein archaisches Heraidol darzustellen, so folgt nicht, dass ein solches, wie er es malte, existierte; es genügte ein dunkles Bewusstsein, dass archaische Idole viele Attribute zu halten pflegen. Ferner wird Gewicht gelegt auf das Zeugnis des Apollodoros, dass Dione der epirotische Name der Hera gewesen sei. Dass die dodonäische Zeusgemahlin Dione hiess, ist bekannt, und weiter besagt auch im Grunde Apollodor nichts. Aber das Zeugnis Apollodors, Hera sei mit Dione „identisch", muss urgiert werden; denn Dione ist wieder lautlich mit Juno „identisch", und Juno ist sicher Mondgöttin, also ist Hera Mondgöttin. Wer auf die Identifikationen antiker Theologen Gewicht legt, der kann aus Aischylos und den Orphikern beweisen, dass

906

1) So ist es schwer begreiflich, wie man Berührungen allgemeiner Art zwischen Aphrodite und semitischen Naturgöttinnen zum Beweis der orientalischen Herkunft der Aphrodite benutzen kann, nachdem Mannhardt selbst einen so befremdlichen Teil des Kultus wie die Prostitution als aus arischen Anschauungen verständlich nachgewiesen hat. Dies muss bemerkt werden, da Roscher für sich das Verdienst in Anspruch nimmt, zuerst orientalische und griechische Elemente in der Gestalt der Aphrodite klar geschieden zu haben. Dass orientalische Elemente in dieser Göttin vorhanden sein können, soll nicht geleugnet werden; aber sie nachzuweisen, erfordert ganz andere Mittel als die von Roscher angewendeten.

Zeus mit den anderen Göttern identisch ist und die griechische Religion ursprünglich henotheistisch [1]).

Was heisst überhaupt, Hera und Dione sind identisch? Gewiss, sie haben dieselben Funktionen, wenigstens zum Teil; die mythische Anschauung, welche sich für die einen in Hera verkörpert, findet bei den anderen in Dione ihre Vertretung, man kann also mit viel mehr Recht behaupten, Hera und Dione schliessen sich aus. Oder man muss auch die Identität mit Demeter, Semele, Europa und anderen gelten lassen, die leider weder Mondgöttinnen noch mit Juno etymologisch identisch sind. Wie soll man sich nun die gräko-italische Identität der Hera und Juno denken? Wie hat diese Göttin geheissen? Im Griechischen könnte ihr doch nur Dione entsprechen, also wäre Hera eine jüngere, nach der Trennung entstandene Ausprägung desselben Begriffs, die sich von lokaler Geltung aus panhellenisches Ansehen verschafft hätte, also nicht identisch mit Juno? Denn dass die panhellenische Geltung jung 907 und im Kulte niemals durchgedrungen ist, lässt sich nachweisen. Oder ist Hera uralt und hat bei den Italikern Serva geheissen, bevor sie Juno hiess, sind alle ihre Nebenbuhlerinnen junge Bildungen, die erst später wieder von ihr verdrängt wurden? Dafür liegt auch nicht der Schatten eines Beweises vor. Die Sprachvergleichung hat zwischen griechischer und italischer Mythologie sehr geringe Übereinstimmungen nachweisen können. Dem gegenüber geht Roscher darauf aus, die Wesensverwandtschaft einer Anzahl griechischer und römischer Göttergestalten zu erweisen. Diese spricht für Verwandtschaft der religiösen Bedürfnisse und Anschauungen beider Völker, aber keineswegs für ursprüngliche Identität der betreffenden Götter. Es ist das der Standpunkt der römischen Theologen, der für uns doch lediglich historische Bedeutung haben darf.

Ich musste meine methodischen Bedenken an Beispielen entwickeln, weil Roscher häufig Einnehmendes von seiner Methode sagt [2]), und weil die scheinbare Abgeschlossenheit der Resultate leicht irreführt. Eine eingehendere Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Momente, der langen und komplizierten Entwicke-

---

1) Dass die Mondgöttin Hera-Juno zur Himmelskönigin geworden sein soll, weil der Mond auch regina siderum genannt wird, würde man lieber verschweigen, wenn Roscher es nicht zweimal hätte drucken lassen.

2) Vgl. den Umschlag des ersten Halbbandes.

lung, welche der griechische Götterglaube bereits in vorhomerischer Zeit durchgemacht hat, wird häufig auf abgeschlossene Resultate verzichten lehren und vor einer Vergleichung der fertigen Göttergestalt mit solchen bei fremden Völkern warnen, bevor die Elemente aller Parallelbildungen auf gleichem Boden hinreichend analysiert sind. Dass die Roscherschen Artikel überall gründliche Kenntnis der Überlieferung und der Litteratur bekunden, soll ausdrücklich anerkannt werden; doch könnte letztere mitunter ausführlicher besprochen werden.

In sehr verschiedener Weise sind die sonstigen Hauptgottheiten der Griechen bearbeitet. Der Artikel Artemis von Schreiber verzichtet auf mythologische Spekulation und giebt ein übersichtliches Bild der Überlieferung, wobei auch die landschaftlichen Besonderheiten genügend berücksichtigt werden. Sehr anerkennenswert ist der Artikel Asklepios von Thrämer wegen genauer Kenntnis und kritischer Sichtung des Materials. Ein beachtenswerter Versuch, Mannhardtsche Gesichtspunkte fruchtbar zu machen, ist von F. A. Voigt in dem Artikel Dionysos gemacht worden. Ich halte die Tendenz für richtig, wenn auch eine ausreichende Begründung in dem Rahmen des Lexikons nicht gegeben ist und nicht gut gegeben werden konnte. Ein Irrtum ist es, wenn Sp. 1045 angenommen wird, Zeus sei den Thrakern, von welchen 908 Dionysos richtig hergeleitet wird, fremd gewesen und die Verbindung beider Götter erst eine Folge der Adoption des Dionysos durch die Griechen[1]). Dass gleich darauf die Schenkelgeburt des Dionysos mit der Couvade in Zusammenhang gebracht wird, ist eine Geschmacksverirrung. Sp. 1053 war aus Plut. quaest. gr. 38 die Form *Αἰολεῖαι* statt *Ὀλεῖαι* anzuführen; es macht den Eindruck, als halte der Herr Verfasser die (thörichte) antike Etymologie (= *ὀλοαί*) für richtig. Der Artikel Geryoneus desselben Verfassers ist archäologisch nicht ausreichend, die Typen sind nicht genügend auseinander gehalten, auch philologisch ist die Bemerkung falsch, *τρικέφαλον* bei Hesiod widerspreche dem Metrum. Vgl. die Ausgabe von Rzach zu der Stelle. Die besten Artikel sind meines Erachtens die von O. Crusius, namentlich Erysichthon, Harpalyke und Hyperboreer. Hier zeigt sich eine ebenso fruchtbare wie

---

1) Vgl. jetzt den Aufsatz von Kretschmer über Semele und Dionysos in „Aus der Anomia" S. 17 ff.

vorsichtige Anwendung der Mannhardtschen Gesichtspunkte vereinigt mit einer genauen Kenntnis und kritischen Beurteilung der antiken Überlieferung, welche Mannhardt infolge seines Bildungsganges abging. In dieser Richtung bleibt den klassischen Philologen noch viel zu thun. Befremdlich von der Redaktion ist es, dass die Verbindung zwischen den Artikeln Apollon und Hyperboreer nicht hergestellt ist: unter Apollon wird die meines Erachtens falsche Etymologie ὑπερϜόρειοι von Curtius befolgt ohne Verweisung auf die überzeugende Auseinandersetzung von Crusius. Hervorgehoben zu werden verdient noch der schwierige Artikel Heros von Friedrich Deneken. Er zeichnet sich durch Reichhaltigkeit, Urteil und Übersichtlichkeit aus. Unter den Denkmälern sind etwas einseitig die Reliefs berücksichtigt und die Terrakotten vernachlässigt.

Einzelne Versehen und Versäumnisse, welche nicht selten sind, anzuführen, ist hier nicht der Ort; nur einige typische Fehler müssen noch zur Sprache kommen. So ist es falsch, wenn man persönliche, sehr unsichere Vermutungen in einem Lexikon zur Geltung bringen will: sie werden dadurch, wenn unrichtig, gemeingefährlich. Derart ist der Versuch Kuhnerts, die Typhoeusdarstellungen auf archaischen Vasen für schlangenbeinige Giganten in Anspruch zu nehmen. Wenn er an der scheinbaren Harmlosigkeit der Schlangenfüssler Anstoss nimmt, so verkennt er die Formensprache der archaischen Kunst, und es würde doch dasselbe
909 Bedenken auf die Giganten Anwendung finden. (Vgl. M. Mayer, Tit. u. Gig. S. 276.) Als Beispiel für methodische Unsicherheit diene der Artikel Harpyien von Engelmann. Als Naturbedeutung der Harpyien wird hier die der Sturmwolken angegeben. Diese kann doch nur aus der sekundären Verflechtung der Harpyien mit den Boreaden in der Argonautensage abgeleitet sein, welche für ihre ursprüngliche Bedeutung nichts beweisen kann. Schon aus der aktiven Namensform ergiebt sich die Bedeutung der dahinraffenden Winddämonen; dass ἅρπυιαι mit θύελλαι ganz synonym gebraucht wird, ist vollständig ignoriert. Auch die Behauptung Sp. 1846, dass die Harpyien als Todesdämonen vorwiegend in Vogelgestalt dargestellt worden seien, ist unrichtig; übersehen ist hier wie in einer früheren Arbeit des Herrn Verfassers der altgriechische Spiegel aus Präneste mon. d. I. IX 56. Kürze ist ein Vorzug lexikalischer Artikel. Die Artikel von Sybels sind meist

von monumentaler Kürze (vgl. Dione); aber diese dürfte nicht auf Kosten der Vollständigkeit erkauft sein. Unter Dike erfahren wir nichts über die Rolle, welche diese Göttin in der orphischen Theologie und in Abhängigkeit von dieser bei Euripides und Platon gespielt hat; auch die unter Euripides' Einfluss stehenden Vasenbilder (Pelops, Unterwelt) hätten erwähnt werden müssen. Stilistische Unschönheiten infolge der lexikalischen Gedrängtheit finden sich auch in anderen Artikeln vielfach und sind entschuldbar. Einzelnes würde sich allerdings schwer entschuldigen lassen, wenn es nicht erheiternd wirkte; so, was Sp. 950 von den Danaiden erzählt wird: „So wurden sie an einheimische Jünglinge vermählt und durch diese Mütter der D a n a e r, der bisherigen P e l a s g e r, Hyg. 34, 10 ff. Eur. fr. 230". Steht das wirklich schon bei Euripides? Dass auch Helden des Epos aufgenommen sind, deren mythischer Charakter nicht unbestritten ist, ist löblich; nur sind die über sie handelnden Artikel zum Teil mehr ethographische wie mythologische (Achilleus, Hektor) und lassen leider philologische Schulung oft vermissen.

Die römische Mythologie ist in guten Händen; namentlich die Arbeiten von Birt (Ceres, Diana, Dea dia, Genius), Peter (Bona dea, Epona, Hercules) und Wissowa sind als gründlich und kritisch hervorzuheben. Wissowa ignoriert Mannhardts mythologische Forschungen; doch sind die Verweise von Roscher nachgetragen. Besonders dankenswert sind die Arbeiten Eduard Meyers über ägyptische und orientalische Gottheiten sowie die numismatischen Beiträge Drexlers.

Dass die Kunstmythologie der wichtigsten Göttergestalten besonderer Bearbeitung vorbehalten blieb, ist sehr zweckmässig. Die wichtigsten Artikel rühren hier von A. Furtwängler her und enthalten eine Fülle des Materials und guter Gedanken, wie man es bei diesem Forscher gewohnt ist. Freilich werden auch hier mitunter persönliche Überzeugungen mit allzugrosser Sicherheit vorgetragen; indes würde der Nachweis im einzelnen einen zu grossen Raum erfordern; auch ist eine ausführliche Besprechung wenigstens der ersten Artikel bereits von anderer Seite erfolgt [1]. Unter Gryps Sp. 1760 ist man auf die Gründe gespannt, welche Furtwängler veranlassen, den Stil der gravierten Strausseneier aus

910

1) Zeitschr. für d. österr. Gymnasien 1886 S. 677 ff. (Studniczka).

Vulci und verwandter Denkmäler auf phokäischen Einfluss zurückzuführen. Dass dieser Stil griechisch ist, war wohl nicht neu. Im Artikel Eros rührt auch der mythologische Teil von Furtwängler her: er ist kurz gehalten, aber recht verständig. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Kunstmythologie des Herakles, welche auch für die philologische Forschung bereits fruchtbar geworden ist (von Wilamowitz, Euripides Herakles I[1] S. 258 ff.[1]). Zu den Aktorionen konnte vermutungsweise noch die Vase bei Gerhard Apul. Vasen II 8—10 gezogen werden, wo Herakles gegen einen zweileibigen Gegner kämpft (Berlin 3258; vgl. Klein, Euphronios[2] S. 60 Anm. 1). Sehr zweifelhaft ist Deutung und Lokalisierung der auf Sp. 2221, 5 erwähnten Vase, da diese Vasenklasse wahrscheinlich ostgriechisch ist. Zu Asklepios und Dionysos hat Thrämer den kunsthistorischen Teil in anerkennenswertester Weise geliefert.

Die Abbildungen sind im ganzen zweckentsprechend ausgewählt und genügen auch technisch dem Zweck des Lexikons. Sehr anerkennenswert ist, dass manche bisher unpublizierte Denkmäler geboten werden. Für bescheidene Ansprüche nicht genügend ist die Abbildung des Apollon von Tenea und des Herakleskopfes aus Aequum. Auch von den Vasenbildern machen einige den Eindruck schülerhafter Tintebausen auf schlechtem Ölpapier. Da einmal neben den notwendigen auch ornamentale Abbildungen zugelassen sind, so würde man unter Euphorbos gern den bisher wenig zugänglichen Teller aus Rhodos abgebildet sehen, der sich neuerdings auch in Baumeisters Denkmälern I S. 730 findet. Vielleicht lässt er sich unter Menelaos nachholen, von 911 welchem doch nicht viel zu sagen ist. Wenig verbreitete und kostspielige Publikationen sollten überhaupt in solchen Werken, die auf weite Verbreitung berechnet sind, nach Möglichkeit gebrandschatzt werden, während die Wiederholung von Abbildungen aus Gerhards A. V. oder gar Overbecks Troischem Sagenkreis ohne Schaden beschränkt werden könnte. Unter Adonis vermisse ich die Abbildung des etruskischen Spiegels archaisch-griechischen Stiles mon. d. I. VI. VII 69 Gerhard, Etr. Spiegel 115, der meines Erachtens eine von der gewöhnlichen Sage abweichende Version voraussetzt.

---

1) S. 265 Anm. 9 mit Recht gegen die Schlüsse, die Furtwängler aus der Dreifussgemme Sp. 2212 zieht.

Wenn die an dem ersten Bande gemachten Erfahrungen dem zweiten zu gute kommen, so wird das Lexikon jedenfalls ein brauchbares Nachschlagewerk werden.

---

2. **Erwin Rohde,** Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 1. Hälfte. Freiburg i. Br., J. C. B. Mohr, 1890.

Theol. Literaturzeitung 1890 (15. Jahrg.). No. 23. Sp. 561—568.

Th. Litztg. Sp. 561

Gleich dem rühmlich bekannten Buche über den griechischen Roman vereinigt auch dies Werk Rohdes Vorzüge, welche sich selten beisammen finden. Das eindringende Studium des Stoffes ordnet sich den leitenden Gesichtspunkten bei aller Kunstfertigkeit so natürlich unter, dass jeder gebildete Leser aus dem Buche reiche Anregung und Belehrung schöpfen wird. Der Reiz, welchen die Lektüre ausübt, beruht zum Teil darauf, dass hier zum erstenmale Gesichtspunkte, welche zuerst auf dem Gebiete der vergleichenden Kulturgeschichte aufgetreten sind, für das griechische Altertum fruchtbar gemacht werden. Das Buch setzt die Arbeiten Tylors, Spencers, Lipperts und anderer voraus, aber ohne sich in der Beweisführung auf sie zu stützen (S. 156 Anm. 2). Die Auswüchse, welche die animistischen Theorieen bei der zu raschen Verwertung ungleichartigen und ungesichteten Materials naturgemäss getrieben hatten, hatten es dem humanistischen Freunde des Altertums, der sich seine Kreise nicht stören lassen wollte, leicht gemacht, mit einem Schein von Recht diese ganze Betrachtungsweise abzuweisen, obwohl sich bereits im Altertum beachtenswerte Anläufe zu ihr finden. Rohde liefert den Nachweis, dass auch die Zeugnisse griechischen Seelenglaubens allein auf denselben primitiv sinnlichen, oft kindlich rohen Anschauungen beruhen, welche wir bei sogenannten Naturvölkern noch heute in Kraft sehen. Wie überhaupt in der Religionsgeschichte ist auch im griechischen Seelenglauben keine geradlinige abgeschlossene Entwickelung zu beobachten. Altertümlich rohe Anschauungen brechen nach der Kulturarbeit von Generationen wieder hervor, die Sitte hält Gebräuche und Begehungen mit Zähigkeit fest, welche im Glauben der Zeit längst keine Rechtfertigung mehr finden und daher mit Sicherheit auf frühere Zustände schliessen lassen.

Wie die griechische Kultur überhaupt, so tritt uns auch der Seelenglaube in der ältesten Urkunde, den Homerischen Gedichten, sogleich in einer Gestalt entgegen, welche eine lange und hohe Entwickelung verrät, die aufklärende Arbeit von Geschlechtern voraussetzt. Zwar unterscheidet sich der Homerische Seelenbegriff in nichts von der primitiven Vorstellung anderer Völker. Die Seele, welche mit dem Atem den Körper verlässt, ist nicht etwa das gesonderte Organ der geistigen Funktionen — diese kommen ihr so wenig wie dem Körper allein zu — sie ist vielmehr ein vollständiger Doppelgänger des Menschen, sein schattenhaftes Abbild; sichtbar und erkennbar dem Schlafenden, nur dem Griffe 562 sich entziehend. Der Ursprung dieser Vorstellung in den Phänomenen des Traumlebens liegt in der Erscheinung des erschlagenen Patroklos vor Achilleus noch klar zu Tage. Indessen in der Vorstellung vom Wirken der abgeschiedenen Seelen zeigt sich ein bedeutsamer Unterschied zwischen Homer und dem Glauben primitiver Völker. Während bei jenen die Seelen einen mächtigen und unheimlichen Einfluss auf das Geschick der Überlebenden behalten und durch beständige Beschwichtigung gnädig erhalten werden müssen, schliesst sich bei Homer nach der Verbrennung die Pforte des Aides für immer hinter ihnen, sie können in die Erdengeschicke nicht mehr eingreifen und haben folgerichtig auch keinen Kult. Wohl treffen wir auch bei den Griechen nach Homer einen entwickelten Seelen- und Ahnenkult voll abergläubischer Furcht vor der Macht der Verstorbenen. Diese Aufeinanderfolge pflegt von denjenigen betont zu werden, welche allen Seelenkult erst aus verfallenem Götterkult entstanden sein lassen. Ebenso unbewiesen stellen andererseits viele Ethnologen den Seelenkult, da er bei manchen Naturvölkern im Vordergrund steht, an die Spitze aller Kulte, obwohl uns ja auch bei den sogenannten Naturvölkern bereits Zersetzungsformen entgegentreten und ältere Stufen völlig verschollen sein könnten. Die Frage über die Ursprünglichkeit der Homerischen Vorstellungen lässt sich zum Glück aus Homer selbst beantworten, da das Epos noch zahlreiche Rudimente von Gebräuchen zeigt, welche einen lebendigen Glauben an die Macht und Furchtbarkeit der Abgeschiedenen voraussetzen.

Mit vollem Rechte führt Rohde aus, wie die Blutströme, mit welchen die Leiche des Patroklos umgeben wird, sich nicht aus blosser Pietät erklären, sondern nur aus Furcht vor der Rache

des mächtigen Geistes. Sehr fein bemerkt er auch, wie dem Sänger der Ilias die dem Begräbnis des Patroklos zu Grunde liegende Vorstellungsweise schon fremd, ja unheimlich ist, so dass er über das grausige Menschenopfer mit ganz unepischer Kürze hinweggeht; er habe unter dem Zwange älterer Lieder oder veralteter Bräuche gestanden, welche sich vielleicht nur bei Fürstenbestattungen erhalten hätten. Man wird beides annehmen müssen. Schon Aristoteles hatte die Frage aufgeworfen, ob Achill die Leiche Hektors aus Grausamkeit um den Grabhügel des Patroklos schleife, und mit Recht verneint unter Hinweis darauf, dass diese Sitte noch zu seiner Zeit in Thessalien bestand (schol. B. ad. *Ω* 15)[1]). Wir werden also auch für die übrigen grauenhaften Begehungen bei jener Bestattung anzunehmen haben, dass sie zur Zeit „Homers" von der thessalischen Heimat her im Brauche so fest sassen, dass auch der ionische Sänger trotz menschlichen Schauders sie nicht zu unterdrücken wagte. Die Vermutung liegt nahe, dass ältere 563 Lieder die Bestattung des Patroklos als Vorbild einer fürstlichen Bestattung besonders ausführlich gefeiert hatten, legt doch der Name des Helden selbst („Väterchen") die Deutung auf den Ahnengeist nahe, in welcher Richtung man auch jenen seines Vaters Menoitios fassen könnte, welcher mit dem der Hadesgestalten Menoites[2]) und Philoitios nahe verwandt ist.

Aus dieser besonderen Bestimmung etwaiger alter Patrokloslieder würde es sich hinreichend erklären, dass hier die Rudimente älterer Anschauung sich mit besonderer Zähigkeit behauptet haben. Weit unansehnlicher sind sie in anderen Teilen des Epos, obwohl sie nicht fehlen. Hierhin gehört das Verbrennen von Waffen mit dem Leichnam, überhaupt das Mitgeben der Habe des Verstorbenen, welche in historischer Zeit durch den fälschlich als Fährgeld gedeuteten Obol vertreten wird. Endlich ist bei dem Leichenmahl, welches selbst dem bestraften Mörder Aegisth gegeben wird, der Tote ursprünglich als Hauptperson betrachtet worden, und auch die Leichenspiele haben den Zweck, die Seele des Abgeschiedenen freundlich zu stimmen. Auf altertümlicher

1) Das Schleifen dürfte also eher als nachträgliches Totenopfer, wie als Misshandlung zu fassen sein (Psyche S. 26, 1).

2) [Menoitios, Sohn des Iapetos nach Hesiod von Zeus *καταταρταρωθείς*, Menoites im Kerberos- und Geryoneusabenteuer Hirt des Hades, von Herakles besiegt. Randbemerkung von F. D.].

Superstition beruht es auch, wenn Odysseus die Seelen der durch die Kikonen gefallenen Gefährten abruft, ehe er weiter fährt.

Sonst finden sich bei Homer keine Reste eines Glaubens der Fortwirkung der Seele, nur die Vernichtung des Leibes im Feuer ist unerlässliche Bedingung für ihre Beruhigung. Erst dann öffnen sich ihr die Thore des Hades, das Bewusstsein schwindet, sie kehrt nicht wieder zurück und bedarf keines Kultes. Nur diesen Zweck kann die bei Homer allgemein übliche Verbrennung haben: die möglichst schnelle Verbannung der Seele in den Hades durch Vernichtung alles dessen, was sie auf die Erde zurückziehen könnte; aber eben diese Vernichtung setzt den ursprünglichen Glauben an jene Rückkehr voraus. Zeugen für einen solchen Glauben bei den vorhomerischen Griechen erblickt Rohde in den Grabanlagen der mykenischen Epoche, welche über die ganze Ostküste Griechenlands verbreitet sind. Die Erhaltung der Leichen, die Mitgabe der reichen Schätze setzen den Glauben an einen Verkehr der Toten in ihrem Grabe voraus; die *ἐσχάρα* über den mykenischen Gräbern, die Kuppelräume sprechen für fortgesetzten Totenkult. Auch die von Tsuntas nachgewiesene Lage der Gräber an der Grenze des Geschlechtsbezirks, sowie die Spuren von Menschenopfern hätte Rohde für einen besonders lebhaften Totenkult anführen können[1]; aber für die vorhomerischen Griechen sind diese Grabanlagen nicht zu verwerten, da die verbreitete Annahme ihres achäischen Ursprungs, welche dem ersten Entdecker zu verzeihen war, unhaltbar ist. Ob die Berührung mit ähnlichen Anlagen und Bräuchen bei den Griechen namentlich in Kleinasien vielleicht eine Wiederbelebung des Seelenkultes zur Folge hatte, ist eine wohl aufzuwerfende Frage; indess ist nicht anzunehmen, dass die Anschauungsweise des Epos zu irgend einer Zeit ältere Superstitionen allgemein und vollständig zurückgedrängt hatte. Ich kann daher auch nicht für wahrscheinlich halten, dass die Wanderung nach Asien, das Verlassen der Gräber der Ahnen zu dem Umschwung im Seelenglauben und -Kult wesentlich beigetragen habe. Heroengräber wandern so gut wie Götterberge über das Meer; bei Tarent war ein Grab des Hyakinthos und die Gräber

---

1) Man kann sich jetzt auch über die neuesten mykenischen Entdeckungen bequem orientieren in Schuchhardts Buch über Schliemanns Ausgrabungen. Brockhaus 1890.

sämtlicher Böoterführer, welche vor Troja gefallen waren, wurden in Böotien gezeigt[1]).

So stellt denn das stille und unwirksame Totenreich Homers, das vom Erdenleben durch tiefe Ströme geschieden ist, eine Kulturerrungenschaft dar, welcher auf der anderen Seite die Loslösung 564 der Götter aus den Fesseln des Naturgeschehens, ihre Transscendentierung zu einem olympischen Staate entspricht. So wurde Raum für die lebenskräftigen Instinkte der Homerischen Heldenzeit, für ein freudiges Bejahen des Erdenlebens. Wie weit diese Aufklärung einzelnen hervorragenden Geistern, den Schöpfern und Bewahrern der epischen Tradition, zu danken ist, wie weit sie jemals das Volk oder einen bestimmten Stamm durchdrungen hat, lässt sich mit unseren Mitteln nicht mehr feststellen. Mit Recht beschränkt Rohde die Anschauungen des Epos auf die asiatischen Ionier, noch richtiger würde man sie wohl auf den ionischen Adel beschränken, dessen Organ die Sänger waren. In einem aristokratischen Zeitalter war das Epos darum doch volkstümlich, wenn es auch Glauben und Bräuche der beherrschten Volksschichten so wenig wie deren Kriegsthaten zum Ausdruck brachte.

Die Probe auf die allgemeine Geschlossenheit der Homerischen Jenseitsvorstellungen muss eine Analyse der Nekyia der Odyssee liefern. Dass dieser Gesang zu den jüngsten Teilen des Gedichtes gehört, ist evident; er ist durch die Befragung des Teiresias ungenügend motiviert, da Kirke die Ratschläge für die Weiterfahrt vollständiger und besser erteilt als Teiresias. Dennoch ist nach Rohdes Ansicht nicht die Vorführung des Hadesbildes die eigentliche Veranlassung der Episode, sondern die Gespräche des Odysseus mit den verstorbenen Helden und deren Schicksale. Die Stoffe, welche später im epischen Kyklos selbständigen Ausdruck fanden, sollen sich hier bereits anmelden. Im ganzen seien in diesem Kern der Nekyia nicht mehr Abweichungen von der allgemein Homerischen Vorstellung, als sonst im Epos. Teiresias, der die Besinnung behalte, sei eine Ausnahme, die die Regel bestätige; die vorübergehende Wiederbelebung der Schatten sei für die poetische Fiktion notwendig; eine Inkonsequenz sei allerdings das Gelöbnis eines grossen Totenopfers in Ithaka. Von späteren Erweiterern rühre her der Heroinenkatalog und zum Schluss die

1) Vgl. auch Ilias *Η* 334.

Büsserepisode. Letztere falle allerdings aus dem Rahmen Homerischer Vorstellungen vollkommen heraus, da sie Fortdauer des Bewusstseins bei den Bestraften voraussetze. Doch seien auch die Büsser als einzelne Ausnahmen, keineswegs als Typen für moralische Verschuldungen zu fassen, welcher Auffassung namentlich Sisyphos die grössten Schwierigkeiten machen würde[1]).

Einwände gegen diese etwas harmonistische Auffassung der Nekyia würden eine eingehende Begründung erfordern; hier kann nur einiges angedeutet werden. Mag auch die Unterredung mit Teiresias für den Gang des Epos nicht integrierend sein, so bildet sie doch für die ganze Nekyia, die im übrigen wenig zu dieser einfachen Totenbeschwörung passt, die Einkleidung, ist also der ursprünglichste Teil. Diese Beschwörung lässt sich von der in nachhomerischer Zeit, namentlich auf bötischem Boden blühenden chthonischen Mantik nicht trennen, wenn der Dichter auch deren Formen geflissentlich ignoriert. Schon dieser älteste Teil also setzt andere Anschauungen als das ionische Epos voraus. Die Stellung der uns erhaltenen Nekyia des Odysseus an der Spitze dieser Höllenfahrten wird sich überhaupt nicht aufrecht erhalten lassen; der kompilatorische Charakter der letzten Redaktion der Odyssee ist unverkennbar. Dass der Dichter die einfache Totenbeschwörung zur Hadesfahrt erweiterte, ist durch den Vorgang früherer Nekyien veranlasst worden, welche mannigfach von einander abweichende Anschauungen enthielten; diese sind zum Teil recht äusserlich ohne Tilgung der Widersprüche in der Odyssee verarbeitet, und die Verfolgung dieser Widersprüche führt zu einheitlicheren Vorlagen. Einiges Hierhergehörige habe ich im Rheinischen Museum Bd. XLV [vgl. den Aufsatz über die Quellen zu Poly-
565 gnots Nekyia in Abteilung III] zu begründen gesucht. Die schwierige Frage, wie sich das schattenhafte Jenseits des spät-ionischen Epos zum unterirdischen Ort der Strafe, dem Tartaros, verhält, bedarf noch eindringender Untersuchung. Hoffentlich kommt Rohde im Fortgang seiner Untersuchung ausführlich auf dieses Problem zurück, das bereits bei Homer in komplizierter Form vorliegt. Dass die moralische Deutung der „Büsser“ sekundär ist, soll nicht geleugnet werden; ursprünglich verdanken auch diese Bilder rastlosen vergeb-

1) Auffallend ist, dass von Rohde wie von anderen, die neuerdings die Sisyphossage behandelt haben, Theognis V. 702 ff. übersehen worden ist.

lichen Bemühens dem Traumleben ihre Entstehung; gleichwohl wird die moralisierende Spekulation in sehr frühe Zeiten hinaufreichen.

Ein neuer Ansatz einer freundlichen Vorstellung vom Leben nach dem Tode tritt uns an einer Stelle der Odyssee entgegen, an welcher Menelaos prophezeit wird, er werde als Eidam des Zeus nicht den Tod erleiden, sondern lebend entrückt werden in die Elysische Flur, die in ewigem Frühling blüht. Die Elemente zu dieser Vorstellung seien im Homerischen Glauben gegeben, da allezeit die Götter ihre Lieblinge zu sich emporgehoben haben; neu sei nur der besondere Aufenthalt am Ende der Erde für bevorzugte Sterbliche. Entscheidend ist nicht besonderes Verdienst, sondern das Belieben der Götter, vielleicht die Verwandtschaft mit ihnen, also höchster Adel. Eine verwandte, wie es scheint, populäre Vorstellung, welche Trennung von Seele und Leib nicht voraussetzt, spreche sich aus in der Auffassung des Todes als eines Raubes durch Harpyien, Windgeister, welche ursprünglich selbst Seelen sind. Die Vorstellung eines seligen Lebens auf weltentrückten Inseln gewinnt dann im nachhomerischen Epos immer weitere Ausdehnung, wenn hier auch die Entrückung meist erst nach dem Tode stattfindet. Dass der Dichter jener auf Menelaos bezüglichen Verse nichts Neues erfindet, spricht Rohde selbst aus. Dass die Vorstellung des Elysischen Feldes, „des Feldes der Hinkunft", in älteren Teilen des Epos nur von der trostloseren des Hades zurückgedrängt ist, darf mit Wahrscheinlichkeit daraus geschlossen werden, dass bereits alte Teile der Ilias einen Ort kennen, der nach einer einleuchtenden Bemerkung von Gutschmids dem des Elysischen Feldes reciprok ist, das *Ἀλήιον πεδίον,* das Feld des Irrens[1]). Ob für diese Vorstellung das Lebendig-Entrücktwerden, das bei Menelaos stattfindet, gerade bezeichnend war, kann bezweifelt werden, wie ja auch Rohde die Apotheose des Achill und Memnon als gleichartig auffasst. Bei Menelaos war der Schlachtentod durch die Sage nicht gegeben, das Fortleben konnte durch den (nicht chthonischen) Kult gegeben sein, welcher doch schwerlich erst durch den epischen Menelaos veranlasst sein wird. Auch ob das Hinwegraffen durch die Harpyien die Tren-

1) Dass auch das *ἀλᾶσθαι* der Himmelsgöttinnen in ihrer *μῆνις* ursprünglich ein Hinabsteigen ins Totenreich war, ist noch ganz klar Ilias *Θ* 477—483, wenn auch diesem Dichter die Naturbedeutung der *μῆνις* längst nicht mehr bewusst war.

nung von Leib und Seele ausschliesst, ist fraglich; es kann dies einfach eine Umschreibung für jähen Tod sein. Wo Harpyien dargestellt sind, sind die von ihnen Geraubten durch ihre Kleinheit als Seelen charakterisiert.

Einen Einblick in die Einwirkung des Epos auf den Glauben des Mutterlandes gewährt der Hesiodeische Mythos von den fünf Weltaltern. Rohde hebt richtig hervor, dass die Schicksale nach dem Tode hier den Dichter vornehmlich interessieren, dass somit die Schilderung des vierten, des heroischen Zeitalters keineswegs aus dem Zusammenhange auszuscheiden ist, obwohl sie die beständige Verschlechterung des Menschengeschlechts unterbricht. Die Menschen des ersten Zeitalters weilen auf der Erde als reichtumspendende Dämonen, die des zweiten unter der Erde, auch sie geniessen Ehre; die des dritten sind namenlos in den Hades hinabgestiegen; die Helden von Ilion und Theben sind teils vom Hades verschlungen, teils leben sie auf den Inseln der Seligen. 566 Von dem Schicksal der Menschen des fünften Geschlechtes, dem er selbst angehört, schweigt der Dichter. Rohde folgert mit Recht, dass dieser Dichter, der nichts erfindet, das Fortleben der beiden ersten Geschlechter, das er nicht aus dem Epos geschöpft haben kann, auf dessen Boden er sonst steht, nur aus dem zu seiner Zeit noch bestehenden Ahnenkult gefolgert haben kann, dass sich hier also im Mutterlande altertümlichere Zustände erhalten haben, als wir sie im ionischen Epos finden. Für weniger sicher kann ich die Folgerung halten, dass die Anschauungen des Epos auch im Mutterlande so weit durchgedrungen seien, dass man ein wirksames Fortleben nach dem Tode nur den längst Verstorbenen, eine unwirksame Seligkeit nur Auserwählten des Heldenzeitalters zugeschrieben habe. Ob der Dichter dieser ältesten kulturgeschichtlichen Spekulation die Absicht oder Veranlassung hatte, den Volksglauben seiner Tage mit zu berühren, ist fraglich. Auch über das zweite Geschlecht drückt er sich mit grosser Vorsicht aus; obwohl er es in vollkommenem Gegensatz zum goldenen Geschlecht schildert, sagt er von den Verstorbenen nichts Näheres. Ich glaube, dass hier Roth mit Recht annimmt, dass das zweite Geschlecht den Kult schädigender Dämonen erklären soll; die Ehre, welche ihm folgt, soll bewirken, dass es unter der Erde bleibe. Dass man den jüngst Verstorbenen gegenüber weniger vorsichtig gewesen sein sollte, wird mir schwer anzunehmen, wie

mir überhaupt ein gänzliches Erlöschen des Totenkultes zu irgend einer Zeit selbst bei den ionischen Griechen unwahrscheinlich ist. Aber diese Fragen lassen sich schwer entscheiden, da die litterarischen Quellen zu lückenhaft und eigenartig sind.

Eine Brücke von den epischen Vorstellungen zu dem später so verbreiteten Heroenglauben bilden scheinbare Heroen wie Amphiaraos und Trophonios, welche, lebendig von der Erde verschlungen, ein ewiges Leben haben. Von den nach Elysion oder den Inseln der Seligen Entrückten unterscheiden sich diese Gestalten dadurch, dass sie an die Stätte ihres Verschwindens gebunden bleiben, dort aber eine mächtige, segensreiche Wirksamkeit durch Traumorakel entfalten. Diese Höhlengeister sind nicht ursprünglich Heroen, sondern alte Göttergestalten; erst das Epos, mit dessen transscendentem Götterstaat sich die älteren, ihrem Sitz immanenten Götter der Stammeskulte nicht vertrugen, musste diese in heroische Sphäre herabdrücken. Der Lokalkult bewahrte allezeit die Erinnerung, dass Trophonios, Amphiaraos, Asklepios eigentlich ein Zeus sei. Eine Erinnerung an den in der Idahöhle hausenden Zeus hat sogar Homer bewahrt. Eine Übertragung von dem gewöhnlichen Heroenglauben ist es, wenn man später den Höhlendämon an der Stätte seiner Wirksamkeit begraben sein liess, wie Zeus in Kreta, Hyakinthos in Amyklai, Python in Delphi, Erechtheus auf der Akropolis. Wenn in einzelnen Fällen ein solcher ursprünglich an ein Lokal gebundener Kult Propaganda machte, wie der des Asklepios, so wurde die chthonische Gottheit nachträglich den olympischen angenähert.

Der Heroenkultus tritt uns zuerst 620 in der Gesetzgebung des Drakon, aber wie etwas längst Bestehendes entgegen. Das Opfer, das den Heroen dargebracht wird, gleicht dem der chthonischen Götter. Schwarze Tiere werden bei Nacht an niederem Opferherde geschlachtet, das Blut rinnt in die Erde, der Körper wird ganz verbrannt. Als Verstorbene werden die Heroen gekennzeichnet durch jährlich wiederkehrende Leichenspiele; auch den grossen, später auf Götter übertragenen Agonen wurde im Altertum allgemein dieser Ursprung zugeschrieben. Bei Homer ist *ἥρως* ehrende Bezeichnung der Lebenden, bei Hesiod ist der Ausdruck auf die Helden des Epos beschränkt, welche aber nicht als fortwirkend gedacht werden; im Kult bezeichnet der Ausdruck die vom Körper getrennte, am Ort der Bestattung in erhöhtem

Leben fortwirkende Ahnenseele. Aus dem Hadesglauben des Epos
567 führt zu diesem Ahnenkult keine Brücke; wohl aber lassen die Rudimente lebhaften Ahnenkultes bei Homer sowie der Dämonenglaube Hesiods darauf schliessen, dass hier nur die glimmenden Funken alten Glaubens zu neuer Flamme angefacht worden sind. Für die Ursprünglichkeit jenes Glaubens spricht die Gebundenheit des Heros an sein Grab, an seine sterblichen Reste, welche man sich mitunter nicht scheute, durch List und Gewalt aus der Fremde zurückzuholen; die Opfergaben dachte man sich den Heros im Grabe selbst materiell geniessend. Überall, noch in der Kleisthenischen Gemeindeordnung erscheint der Heroenkult dem Ahnenkult nachgebildet; dass die neuen Heroen vielfach Gestalten der Dichtung sind, spricht dafür, dass der Ahnenkult teilweise in Vergessenheit geraten war; doch giebt er überall das Vorbild ab. Die obscuren Heroen sind die eigentlich ursprünglichen, die „Archegeten"; von solchen war oft sogar der Name vergessen, während der Kult fortbestand. Analog den mythischen Gründern der Städte wurden nun auch den Führern der Kolonieen nach ihrem Tode heroische Ehren zu teil, und bald gab Auszeichnung jeder Art einen Anspruch auf Heroisierung. Herrscher, Gesetzgeber, Dichter, Sieger in Kampfspielen wurden nach ihrem Tode heroisch verehrt. Einen grossen Vorschub leistete der Vermehrung der Heroenkulte das delphische Orakel, wie es überhaupt den Seelenkult systematisch förderte. So wuchs der Heroenkult ins Ungeheuere. Nach den Perserkriegen wurden die ganzen Scharen der Gefallenen zu Heroen erklärt. Die Folge war, dass man einzelne hervorragende Heroen zu göttlichem Range erhob. Gleichwohl verflüchtigte sich der Heroenglaube nicht, sondern blieb lebendig durch die unmittelbare Hilfe, welche man von den Heroen erwartete. Allerdings war diese Hilfe an die Stätte des Grabes gebunden und beschränkter als die der Götter. Eine allgemeine Gabe der Heroen ist Weissagung, ein besonderer Zweig dieser Begabung Heilung von Krankheiten. So wurde der Heroenkult, vom Ahnenkult ausgehend und seine Form bewahrend, ein Kult grosser und eigentümlicher Kräfte, auch schädlicher, welcher oft an Wichtigkeit dem Götterkulte gleichzukommen schien; die Quelle eines eigentlichen Unsterblichkeitsglaubens ist er aber nicht geworden, die Heroisierung blieb immer ein Ausnahmefall, ein Wunder.

Ein Rückschlag gegen die Homerische Aufklärung äussert sich in der historisch hellen Zeit sowohl in der Vorstellung von der Unterwelt, wie in dem allgemein verbreiteten Seelenkult. Die Unterweltsgottheiten, mit vielen Namen genannt, sind nicht nur Beherrscher der Schatten, sondern auch Spender des Erntesegens; man dachte sie sich nahe unter der heimischen Erde hausend, an vielen Orten zeigte man den Eingang zu ihrem Reich. Die Pflege, die der abgeschiedenen Seele bei der Bestattung und in der nächsten Zeit aber auch periodisch in regelmässigen Begehungen zu teil wird, setzt durchweg einen lebhaften Glauben an fortdauernde Empfindung des Verstorbenen voraus. Die Furcht, in der Fremde begraben zu werden oder ohne Nachkommen zu sterben (die Wurzel der Adoption), ist vom Boden des Homerischen Hadesglauben aus unverständlich. Sind die Gebräuche des Seelenkultes zunächst auch apotropäischer Art und bezwecken vornehmlich den Schutz der Überlebenden, so verleiht doch, wenigstens in Athen, die Pietät gegen die Verstorbenen dem Totenkult gemütlich tiefere Züge.

Besonders deutlich spricht sich die in historischer Zeit gesteigerte Vorstellung von der bewussten Fortdauer der Seelen in der Organisation der Blutrache aus, welche wir genauer nur aus Athen kennen. Wohl haben auch bei Homer die Verwandten die Pflicht, einen Mord zu rächen, der Staat aber mischt sich in diese Fälle nicht hinein; der Mörder kann die Rache einfach abkaufen, wobei der Ermordete leer ausgeht; zwischen freiwilliger und unfreiwilliger, gerechter und ungerechter Tötung wird kein Unterschied gemacht. In Athen hat der Staat die Bestrafung des Mörders in die Hand genommen; aber die Verwandten haben die Anklagepflicht. Gemeinhin findet der Erschlagene, bevor er gerächt ist, keine Ruhe; dagegen kann selbst absichtlichen Mord der Getroffene vor seinem Ende verzeihen, und es findet dann kein Verfahren statt; so sehr steht die Rücksicht auf die verletzte Seele im Vordergrunde. Sämtliche Formen des Mordprozesses sind religiös. Die Erinnyen sind im attischen Glauben noch nicht zu Hüterinnen des Rechts verblasst; die Erinnys des Ermordeten ist dessen eigene beleidigte Seele, die den Mörder verfolgt, wenn kein Bluträcher vorhanden ist. Auch wenn der Gerechtigkeit durch Verbannung genug gethan ist, bedarf der Mörder nach seiner Rückkehr noch der Reinigung und der Sühne. Chthonischen Gottheiten wird als Ersatz für den Mörder ein Opfertier geschlachtet. Das

568

Orakel von Delphi überwacht auch diese Sühngebräuche, für die die Entsühnung Apollons vom Morde Pythons vorbildlich war.

War im Seelenkulte auch der Glaube an ein Fortwirken der Verstorbenen gegeben, so wurde dies Fortleben doch wesentlich in Beziehung auf die Überlebenden ins Auge gefasst; ausgefüllt wurde dieser Glaube erst durch die Mysterienkulte, vornehmlich den eleusinischen. Die eleusinische Weihe verhiess den Lebenden Reichtum, nach dem Tode ein seliges Los. Die Anforderungen an den Mysten waren rein rituell, nicht etwa moralischer Art. Leider sind wir über die Wandelungen, welche die Orgien im Laufe der Zeit erfuhren, ungenügend unterrichtet. Wir wissen wohl, dass ausser gewissen Vorbereitungen eine Darstellung der heiligen Geschichte zu der Feier gehörte, nicht aber, wie den Andächtigen die Heilsgewissheit verbürgt wurde. Mit Recht wendet sich Rohde gegen übertriebene symbolische Ausdeutungen, welche es allerdings bereits im Altertum gab. Dasjenige, was sich nach Rohde über die Eleusinien ermitteln lässt, genügt nicht, um das Ansehen, in welchem die Weihen bei den hervorragendsten Geistern standen, und die freudige Zuversicht aller Geweihten zu erklären. Ob hier weiter gegangen werden kann, kann erst untersucht werden im Zusammenhang der übrigen Mysterienkulte, namentlich der orphischen Weihen, auf welche Rohde in der zweiten Hälfte seines Werkes kommen wird.

Der letzte Abschnitt behandelt einige im vorigen nicht berührte Züge des Unterweltbildes, von welchen die meisten auf dem grossen Wandbild Polygnots in Delphi um die Mitte des fünften Jahrhunderts angebracht waren. Der Kerberos kam zuerst bei Hesiod vor, der greise Fährmann Charon in der epischen Minyas; in Athen hatte ihn Polygnot populär gemacht. Der Kreis der „Büsser“ war erweitert worden, die „Ungeweihten“ schöpften als Bild fruchtlosen Bemühens mit zerbrochenen Gefässen Wasser in ein zerbrochenes Fass. Rohde hebt mit Recht hervor, dass der Gedanke einer jenseitigen Vergeltung den Griechen in ihrer guten Zeit ferngelegen habe. Was Aischylos und Pindar in diesem Sinne äussern, sei nie Volksglauben gewesen; die Behauptung eines Totengerichtes finde sich zuerst bei Platon. Allerdings wird der nächste Band sich mit düstereren Bildern zu beschäftigen haben, welche in mancher Beziehung die Platonische Eschatologie vorbereiten.

---

3. **Ernst Maass**, Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion. München, Beck, 1895.

Theol. Literaturzeitung 1895 (20. Jahrg.) No. 18. Sp. 457—462.

Th. Litztg. Sp. 457

Vorliegendes Buch reiht sich mit einer Anzahl von Einzeluntersuchungen den im letzten Jahrzehnt in lebhafte Aufnahme gekommenen religionsgeschichtlichen Forschungen an, die wohl zum Teil seit längerer Zeit concipiert sind, zum Teil aber erst den Erscheinungen der letzten Jahre, unter welchen die Forschungen Rohdes und Dieterichs hervorragen, ihre Entstehung verdanken, woraus sich eine gewisse Ungleichmässigkeit der Ausarbeitung und Lässigkeit der Form erklärt. Die Kürze des Haupttitels ist zum Citieren zweckmässig, erregt aber viel zu weitgehende Erwartungen hinsichtlich des Inhalts; das Buch bringt nur einzelne Beiträge zur Geschichte der orphischen Religion, vorwiegend der späteren Zeit, in welcher die ursprünglich charakteristischen Formen verschiedener Erlösungslehren bereits vielfach ineinander überzugehen beginnen, so dass Rückschlüsse auf die ältere Zeit meist nicht ratsam sind. Wichtige Grundfragen der orphischen Religion, so namentlich die nach Alter und Entstehung der sogenannten rhapsodischen Theogonie, welche von O. Kern wieder angeregt und seither in sehr verschiedenem Sinne diskutiert worden sind, werden kaum berührt und würden sich auch nur durch eine gründliche sprachliche und sachliche Prüfung sämtlicher, bei den Neuplatonikern erhaltenen Fragmente, einer Lösung näher bringen lassen, welche auf Einigung der kompetenten Beurteiler Aussicht hätte.

Kap. I behandelt „Athen und die orphische Religion" (— S. 125). S. 1—14 schildert richtig den langsamen organischen Verfall der antiken Staatskulte, welcher mit dem Rückgang und der Verarmung der Bevölkerung zusammenhängt. Der zweite Abschnitt des Kapitels beschäftigt sich mit einer kürzlich gefundenen Inschrift aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr., welche bereits von dem schwedischen Philologen S. Wide in den Athen. Mittheil. gut erläutert worden ist; sie hat zum Gegenstand die Wiederkonstituierung des Iobakchenvereins und die Kodifikation der Statuten für das gesellige Verhalten und die Aufnahme der Mitglieder. Diese Neuorganisation fällt zusammen mit der Cession der Priesterwürde von seiten des früheren Inhabers an den höchst vortrefflichen

Claudius Herodes, in welchem E. Maass mit grosser Wahrscheinlichkeit den bekannten Herodes Atticus (II) erkennt, wonach er dann die Inschrift in die sechziger oder siebziger Jahre des Jahrhunderts setzen kann. Mit der Munificenz dieses reichsten Atheners seiner Zeit hängt natürlich die Übernahme des Priesteramtes und die Gesamt-Neukonstitution des Vereins zusammen. Fundort der Inschrift ist ein grosser Festsaal in einem heiligen Bezirk des 458 Dionysos, welcher Reste einer mindestens bis ins sechste vorchristliche Jahrhundert zurückreichenden und wiederholt erneuerten Weinkelter enthält und daher von Dörpfeld überzeugend mit dem *ἐν λίμναις* gelegenen uralten Bezirk des Dionysos Lenaieus, dem Lenaion, identifiziert worden ist. Die schwierige Frage, ob das Hausen des Iobakchenvereins an dieser altehrwürdigen Kultstätte das Erlöschen des staatlichen Kultes voraussetze, verneint Maass mit Recht. Er meint, dass der heilige Bezirk durch die Verheerungen Sullas im Jahre 86 gewissermassen profaniert worden und der staatliche Kult daher an eine andere Stätte verlegt worden wäre, wo er auch nach dem zweiten Jahrhundert noch fortbestand. Der Iobakchenverein hat also nur das Lokal von dem alten staatlichen Kulte übernommen; wie weit er überhaupt zurückreicht, ist ganz unsicher. Die in der Inschrift erwähnten früheren Statuten des Vereins setzen auch bereits Hadrianische Einrichtungen voraus.

Für den Kult der Iobakchen selbst ist am bezeichnendsten Z. 120, wo es sich, wie Maass mit Wide übereinstimmend annimmt, um Verteilung der Opferanteile bei gewissen dramatischen Aufführungen handelt. Zehn Personen sollen an diesem „Portionenfest" einen Fleischanteil erhalten: der Priester, der Vikar, der Archibakche, der Kassierer, der *βουκολικός,* ferner Dionysos, Kore, Palaimon, Aphrodite und Proteurythmos, d. h. diejenigen Iobakchen, welche die betreffenden göttlichen Wesen darstellten, wahrscheinlich bei einem Lektisternienfeste. Unter den fünf Beamten bereitet nun der *βουκολικός* der Erklärung Schwierigkeiten, unter den Göttern der Proteurythmos. Maass meint, dass mit letzterem Namen nur Orpheus selbst als Vater des guten Rhythmos, d. h. als erster Meister von Gesang, Musik und Tanz habe bezeichnet werden können; derselbe habe als guter Hirt seiner Gemeinde den Namen *βούκολος* geführt und der *βουκολικός* sei also sein Priester, während Dörpfeld den Namen vielmehr vom Bukoleion, dem unfern des Lenaion gelegenen Amtslokal des Archon-Königs abgeleitet hatte,

in welchem jährlich die Gattin des Archon-Königs dem Dionysos feierlich vermählt wurde. Es kommt Maass darauf an, durch die Interpretation der beiden Namen zu erweisen, dass die Iobakchen ein orphischer Dionysosverein gewesen seien. Von Etymologieen auszugehen ist nun immer misslich und hinsichtlich des Bukolikos muss man zugestehen, dass die Dörpfeldsche Erklärung möglich und sehr ansprechend ist. Denn was den Proteurythmos betrifft, so scheint mir der von Wide a. a. O. S. 278 vorgetragene Erklärungsversuch als eines kosmogonischen Dämons in der Art des orphischen Phanes-Erikapeios sachlich vorzuziehen, wenn seine sprachliche Analyse auch einer kleinen Modifikation bedarf. Dass orphische Ideen in den Iobakchenkult gedrungen sind, wäre allerdings auch auf diesem Wege erwiesen; aber seit wie lange, bliebe ganz unsicher; die ganze Götterversammlung kann recht jung sein, wie ja Aphrodite und Palaimon doch wohl erst von Korinth aus eingedrungen sind. Somit bleibt auch fraglich, wie alt die Vereinigung des Dionysos mit Kore ist. 459

Das Bestehen dieser Vereinigung für orphische Mysterien sucht nun Maass scharfsinnig aus dem Schluss des pseudeuripideischen Rhesos für den Anfang des vierten vorchristlichen Jahrhunderts zu beweisen. V. 938 wirft die Muse, die Mutter des Rhesos, der Athena ihre Feindschaft vor, obwohl Orpheus, der Vetter des Rhesos, ihrer Stadt die heiligen Weihen gezeigt habe; 962 sagt sie, sie werde den Toten von Persephone zurückverlangen, da diese den Freunden des Orpheus Dank schuldig sei. Aus diesen beiden Stellen folgert Maass wohl richtig, dass die Weihen, welche Orpheus in Athen eingeführt hatte, auch der Kore galten. (Aus V. 972 wird dann durch schärfere Interpretation ein Kult des Orpheus am Pangaiongebirge erschlossen.) Dass so aus der Tragödie sich orphische Mysterien der Kore im athenischen Staate ergeben, kann man Maass wohl zugeben, aber dass es staatliche Mysterien gewesen seien, folgt aus dem Stücke nicht. Der folgende dritte Abschnitt des Kapitels sucht zu beweisen, dass es die staatlich begangenen kleinen Mysterien von Agrai gewesen seien. Obwohl nämlich, wie an Beispielen gut ausgeführt wird, die Götterversammlung eines Vereins eine durch lokale Verbindung mehrerer Vereine ganz zufällig zusammengekommene sein könne, soll die Trias Dionysos, Kore, Orpheus für Athen sich als eine alte organische, eben als die der kleinen Mysterien erweisen lassen. Dieser Nachweis ist

leider vollständig misslungen. Zunächst wird die vielbesprochene Stelle des Platonischen Staates II p. 364e ff. in einer ganz unhaltbaren Weise erklärt. Platon ergiesst herben Spott über diejenigen, welche sich einbilden, dass schweres Verschulden durch Sühnecaerimonieen könne abgekauft werden; solche Caerimonieen werden dargeboten von einem Schwarm von Schriften angeblich des Orpheus und des Musaios; und nicht nur Privatleute, sondern auch Staaten gehen auf den Leim. Als Besitzer und Empfehler dieser Bücher werden aber ausdrücklich genannt, S. 364b, Seher und Bettelpriester, welche an die Thüren der Reichen gehen; es kann also gar nicht die Rede sein von einem regelmässig staatlich verwalteten Sühnekult und ist auch nicht gesagt, dass Athen staatlich orphische Sühnungen vornehme; Platon hat jedenfalls nur einzelne Fälle im Auge, in denen eine Stadt wegen irgendwelcher Befleckung sich einmal von einem orphischen Wundermann bestricken liess, wie Athen im siebenten Jahrhundert von Epimenides, nur dass natürlich im vierten Jahrhundert Qualität und Kredit dieser Wundermänner merklich gesunken ist. Gegen einen athenischen Staatskult kann die mit Verachtung überladene Schilderung Platons sich unmöglich richten.

Wenn dies Fundament des platonischen Zeugnisses nun nicht tragfähig ist, wird Maass wohl die übrigen Teile seines Gebäudes selbst nicht aufrecht erhalten. Weder genügt das Zeugnis des Nonnos, um für alte Zeit Darstellungen der Geschichte des Dionysos Zagreus an den kleinen Mysterien in Athen und somit die Verehrung des Gottes in diesem Kult überhaupt zu beweisen, noch gelingt es überzeugend, die Zeugnisse für die Verehrung der Demeter neben ihrer Tochter auch in Agrai zu entkräften. Was vollends Apollonios von Tyana und Himerios an Dionysischen Aufführungen in Athen gesehen haben wollen, ist weder für einen bestimmten Kult fixierbar, noch für vorchristliche Zeit verwendbar, wenn es sich auch unbestreitbar auf das Fest von Agrai bezöge. In die Predigt des Clemens Alexandrinus gegen die Mysterien Ordnung zu bringen, S. 89 ff., ist vollends ein vergebliches Unterfangen. Die Voreingenommenheit des Herrn Verfassers für das Ziel seiner Untersuchung zeigt folgendes Raisonnement: Clemens citiert für die Herleitung des Namens Mysterien von Myus, der *ἐν κυνηγίᾳ* umgekommen sei. Nun

460 wörtlich: Das Jagdgebiet bei Athen ist bekanntlich die Gegend jenseits des Ilisos, eben Agrai, das daher seinen Namen trägt; und

s o w i r d Apollodor doppelsinnig (statt des Clementinischen *κυνηγίᾳ*) *ἐν ἄγρᾳ* gesagt haben, d. h. „auf der Jagd“ und „in Agra“ zugleich. Ein neues Zeugnis für die Stätte der Dionysosmysterien in Athen!!! Die Methode bedarf wohl keiner Beleuchtung; übrigens ist Agrai nicht das Jagdgebiet bei Athen, sondern der Jagdgrund der Artemis Agrotera. Bei dieser Beschaffenheit der Grundlage sind die weiteren Ausführungen über Geschichte und Verhältnis der attischen Mysterienkulte zu einander S. 106 natürlich wertlos. Dass in den grossen Eleusinischen Mysterien bereits im sechsten Jahrhundert v. Chr. unter orphischem Einfluss Iakchos, ursprünglich eine Personifikation des Rufes der Mysten, dem Dionysos gleichgesetzt wurde und in der heiligen Legende eine Rolle spielte, glaubt auch Referent trotz der jetzt vorherrschenden Zweifel, aber es folgt ihm nicht aus dem orphischen Charakter der kleinen Mysterien, von deren Beschaffenheit uns die erhaltenen Nachrichten kein klares Bild gewähren. Auch dem Referenten scheint es verfehlt, vom sechsten Jahrhundert an die Wichtigkeit der orphisch-dionysischen Mysterien zu unterschätzen und sie auf kleine Leute und Bettelpriester zu beschränken; aber ihre Anziehungskraft etwa auf einen Junker, wie der Euripidëische Hippolytos, besteht gerade in ihrem exklusiv sektenhaften Charakter; Wesentliches aus ihrem Inhalt kann in den Staatskult nicht aufgenommen gewesen sein.

I, 4 mustert die Anspielungen auf orphische Mystik in der Litteratur; für die kleinen Mysterien würden daher nur dann neue Gesichtspunkte sich herausstellen, wenn deren orphischer Charakter anderweitig erwiesen wäre; von sich aus können alle die besprochenen Stellen auf das gehen, was über orphische Lebensregel und orphische Theologie privater Genossenschaften durch die bereits im fünften Jahrhundert massenhafte orphische Litteratur allgemein bekannt war. Eine Würdigung dieser Litteratur würde man an dieser Stelle erwarten. Neu, aber nicht überzeugend ist die Vermutung, dass der Dionysos des Euphorion die orphische Mysterienfabel von der Zerreissung des Gottes, welche Maass auch für die von Agrai hält, behandelt habe. I, 5 bis S. 125 fasst die Folgerungen für die Iobakchen, denen wir uns durchaus nicht anschliessen können, noch einmal zusammen. Ihr Kult würde in etwas erweiterter Form dieselben Gottheiten und ihre Schicksale zum Gegenstande haben, welche schon im sechsten Jahrhundert ganz ähnlich von einzelnen Kultgenossenschaften verehrt und dann

sehr früh staatlich zum Inhalt der kleinen Mysterien gemacht worden wären. Kontinuität der attisch-orphischen Religion von Peisistratos bis Hadrian wäre erwiesen, der Kult, mit dem Eleusinischen innig verwachsen, würde diesem an Wichtigkeit nicht nachstehen. Diese ganzen Resultate stehen und fallen mit dem dritten Abschnitt des Kapitels; da dieser erheblichen Bedenken unterliegt, fehlt uns das Band für die zerstreuten Nachrichten über orphische Religion, da natürlich die einzelnen Privatgemeinden recht verschiedene Kulte und Mythen gehabt haben können. Wer den dritten Abschnitt nicht für überzeugend hält, für den bleibt auch die Iobakcheninschrift nur ein interessantes Dokument der Religion ihrer Zeit, nicht ein Rest eines uralten und einst allgemeinen Kultes.

Den bisher behaupteten grossen Zusammenhängen gegenüber ist Kap. 2, welches die griechische Originalität des Gottes Orpheus zu erweisen sucht, von untergeordnetem Interesse. Auch ohne griechische Nationalität des Orpheus liesse sich der von Foucart aufgestellte Satz, dass nur fremde Götter Thiasoi in Griechenland gehabt hätten, als verfehlt erweisen. Die verschiedenen Orpheussagen und die Verbreitung des Kultus wird in diesem Kapitel gut besprochen, ebenso das ursprüngliche Wesen des chthonischen Gottes Orpheus gut erläutert. Die griechische Nationalität des Orpheus steht aber auf schwachen Füssen, nämlich nur auf einigen attischen, zuerst durch v. Wilamowitz hervor-
461 gezogenen Demengenealogieen, welche den Orpheus zum Vater ihres Stammvaters machen und weiter nichts beweisen, als was man auch sonst wusste, dass zur Zeit ihrer Entstehung, im sechsten Jahrhundert, in Attika die orphische Bewegung in Blüte stand und jedenfalls gegen die sonst allgemeine, auch von Aischylos befolgte Herleitung des Orpheus aus Thrakien nichts beweisen. Diese Hellenisierung des Orpheus ist gleichartig und gleich aussichtslos, wie die früher beliebten Annexionsgelüste gegenüber dem thrakischen Gott Dionysos. Es kommt übrigens auf den fremden Ursprung dieser Götter wenig an; wenn sie hellenischer Religion heterogen gewesen wären, würden sie nicht recipiert worden sein; sie haben eben nur das altertümlich Orgiastische längere Zeit bewahrt, das hellenische Götter, z. B. Artemis, auch kennen. Die Bemerkung, dass die Verschmelzung des Orphischen und Bakchischen sekundär sei, ist richtig; ob aber noch Herodot II 81 zwischen orphi-

schen und bakchischen Weihen unterscheidet, ist sehr zweifelhaft. Die Behauptung, dass aus den Sagen ein nationaler Gegensatz hervorgehe, ist falsch. Die Sagen sind ganz analog der Sage vom Streite des Dionysos und Lykurgos, die auch nur den Kult als Kompromiss nach vorangegangenem Streit motivieren sollen. Die Betrachtungen S. 168—172 über das Verhältnis des Bakchischen, Orphischen und Pythagoreischen zu einander sind interessant; doch ist mir sehr fraglich, ob die orphische Religion so lange von der bakchischen gesondert existierte, als Maass annimmt.

Das 3. Kapitel S. 175—204 behandelt die orphische Hymnensammlung durchaus richtig als eine Kontamination aus verschiedenen älteren kleineren Sammlungen, eine Art Kodifikation der liturgischen orphischen Poesie und bringt dabei im einzelnen manche gute Bemerkung über den Stil solcher Poesie überhaupt.

Das 4. Kapitel, „Die Niederfahrt der Vibia", knüpft an ein römisches Grabgemälde und an die Unterweltsschilderung des pseudovirgilischen Culex Betrachtungen über die der Aufnahme des Christentums vorarbeitende Mischung allerhand griechischer und fremder mystischer Kulte, die zwar im allgemeinen richtig sind, aber weder in der Hauptsache neu, noch der Grundlage, von der sie ausgehen, proportional. Dass die Unterweltsfahrt der Vibia, deren Gatte Vincentius Sabaziospriester ist, nichts Christliches enthält, ist richtig, ebenso die Bemerkung, dass sich noch manche Vorstellung und manche Formel, die bisher als christlich galt, als heidnisch herausstellen werde; im ganzen ermüdet in diesem Kapitel besonders die Sucht, von jeder Einzelheit sofort zu weltumspannenden Perspectiven zu gelangen, die grossenteils nicht neu sind; dazu kommt eine unangenehme Mischung des Stils aus salopper Nachlässigkeit, die sich auch auf die Disposition erstreckt, mit öligem hohenpriesterlichem Pathos, das den Ungläubigen nicht überzeugen wird. Auf S. 246 wird der einfache Gedanke ausgeführt, den ich auch sonst gelesen zu haben glaube, dass Antike und Christentum gegenseitig voneinander empfangen haben. „Auf der Vereinigung beider Elemente ruht — — — die geistige Kultur auch unserer Tage. Wer das verkennt, wahrt nicht, was er zu wahren wünscht: das Wohl des Volkes." Sollten bösliche Verkenner der einfachsten Wahrheiten existieren, so werden sie sich durch tragische Jamben eines schwer geniessbaren Buches schwerlich erschüttern lassen.

Kapitel 5, „Aus den Apokalypsen", enthält sehr verschiedenartige Miscellen, deren Inhalt hier nur kurz angedeutet werden kann. 1. „Aus der altchristlichen Litteratur", S. 250—261, Anregungen zur Geschichte der christlichen Apokalyptik. Die starke orphische Strömung in diesem Spekulationszweige ist ja gewiss jetzt auch von zahlreichen Theologen anerkannt, und wenn diese von Gräcisten zu einseitig betont wird, so laufen sie Gefahr, sich sagen zu lassen, dass man die Alexandrinische Apokalyptik 462 ohne Kenntnis des Koptischen auch nicht ungestraft behandelt. 2. „Aischylos und Pindar", behandelt einzelne eschatologische Stellen bei diesen beiden Dichtern in sehr beachtenswerter Weise, namentlich Aisch. Eumen. 185 ff. S. 266 lies Wilhelm st. Jakob Wackernagel. 3. „Philetas", enthält eine sehr hübsche Untersuchung zur Alexandrinischen Litteraturgeschichte, durch welche sich mit Wahrscheinlichkeit Philetas als Quelle der Vergilischen Aristaiosgeschichte vom Tod und der Neuschaffung der Bienen ergiebt. Unter den Anhängen ist S. 303 jedenfalls verfehlt, dass das bei Stob. flor. IV p. 107 M erhaltene Bruchstück aus einer Schrift *περὶ ψυχῆς* dem Plutarch, dem man es seit Wyttenbach allgemein zuschreibt, wieder abgesprochen wird.

Die Eigenart des Buches machte die Ausführlichkeit dieser Anzeige notwendig, um der grossen Gelehrsamkeit und dem aufgewendeten Scharfsinn wenigstens durch Angabe der vermeintlichen und wirklichen Resultate gerecht zu werden. Die freilich dornige Lektüre muss jedem, der sich eingehend mit griechischer Religionsgeschichte beschäftigt, empfohlen werden. Sie hätte vom Herrn Verfasser sehr erleichtert werden können; auch würde bei sorgfältiger Disposition und Darstellung der Umfang sich auf zwei Drittel haben reducieren lassen, bei Beschränkung auf das einigermassen Sichere auf noch weit geringeren Raum.

---

4. **Maximilian Mayer**, Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst. Berlin 1887.

Berl. Philol. Wochenschr. 1890. No. 3. Sp. 85—88.

B. Ph. W. Sp. 85 Es ist schwierig, von dem reichen Inhalte dieser zeitgemässen und fleissigen Arbeit in Kürze einen ausreichenden Überblick zu

geben. Wenn Referent daher im Folgenden, um Konkretes zu bieten, sich vielfach begnügen muss, eine abweichende Auffassung in Einzelheiten anzudeuten, so sei ausdrücklich die Anerkennung vorausgeschickt, dass der Verfasser den weitverzweigten, schwierigen Stoff gründlich beherrscht und nicht selten mit Scharfsinn und Takt neue Ausblicke eröffnet. Dass der Verfasser nicht bei den im Vordergrunde stehenden Fragen, welche namentlich die pergamenische Gigantomachie angeregt hat und anregt, Halt gemacht hat, sondern mit weitem Gesichtskreis und einschneidender Kritik der Genesis und den vielfachen Wandlungen und Verknüpfungen jenes Sagenkreises nachgegangen ist, verdient alle Anerkennung. Mit Recht betrachtet er (S. IV) als einen Erfolg seiner Forschungen, „der kosmogonischen Gestaltenwelt ihren, sozusagen, vorweltlichen Charakter genommen, sie in den lebendigen Strom der Ortssage und Alltagsmythologie zurückgelenkt zu haben“. Wenn er aber ebenda meint, die ersehnte Morphologie des Mythos sei längst gefunden und könne zur Not schon heute in Regeln gebracht werden, so ist dieser Optimismus der Produktion gewiss förderlich; es bleibt aber zu bedenken, dass diese morphologischen Regeln nach Standpunkt und Studien des jeweiligen Gesetzgebers und den Tendenzen seines Zeitalters sehr verschieden ausfallen würden, weshalb denn auch die mit der Giganten- und Titanensage verknüpften Probleme weder in absehbarer Zeit noch überhaupt jemals endgültige Erledigung zu hoffen haben dürften.

Zunächst sucht der Herr Verfasser den Anlass zur Sage vom namenlos zum Hades gefahrenen Volke der Giganten in der Erinnerung an die graue Vorzeit, an Kämpfe mit älteren Bewohnern des griechischen Bodens, welche den Ankömmlingen als Autochthonen, als *γηγενεῖς* erscheinen mussten und von der Phantasie der Überwinder mit übermenschlichen Gaben, aber auch mit übermenschlichem Trotz ausgestattet wurden. Schon hier S. 19 86 wäre eine Erörterung über die S. 43 ff. mit Recht hervorgehobenen Beziehungen der Giganten zum Ackerbau am Platze gewesen. Sie erklären sich aus der Anerkennung der vielfach überlegenen Kultur der älteren Bevölkerung. Die auf S. 73 versuchte Erklärung durch Hinzuziehung der Titanen ist unnötig. Dass die attische Pelasgersage genaue Analogieen bietet, wird vom Verfasser S. 184 flüchtig berührt, wie überhaupt die Benutzung des Buches dadurch wesentlich erschwert wird, dass man sich vielfach

Zusammengehöriges an sehr verschiedenen Stellen zusammensuchen muss, wobei der dürftige Index so gut wie keine Hilfe leistet. Gut ist S. 19ff. die Kritik entgegenstehender Ansichten, und namentlich die Warnung zu beherzigen, bei der konservativen Tendenz Hesiods nicht auf durchgängige Konsequenz zu dringen. Die sonstigen Autochthonensagen erfahren eine gründliche Erörterung, die das gewonnene Resultat bestätigt. Auf S. 29 wäre noch der eponyme Heros Phleius zu erwähnen gewesen.

Aus der Behandlung der Gigantensagen einzelner Gegenden wäre meines Erachtens der Aloadenmythos auszuscheiden gewesen, um so mehr, als der Verfasser auf S. 48 mit Recht betont, dass für die Giganten das Auftreten in unbestimmter Masse bezeichnend ist. Dass z. B. die Gestalt des Tityos die Idee der Gigantensage konzentriert, bemerkt Mayer wiederholt mit Recht S. 19. Gerade diese Parallelmythen, welche auf Individualisierung ausgehen, und welche auch erst infolge theologischer Spekulation titanische Färbung erhalten haben, ermöglichen die Vermischung der beiden Sagenkreise und enthalten die Keime der späteren Gigantomachie, wären also besser besonders zu behandeln gewesen.

Zur Ergründung des Wesens der Titanen sieht Mayer mit Recht von der widerspruchsvollen Konstruktion Hesiods ab. Er erblickt in Koios, Kreios u. s. w. verdunkelte Göttergestalten, grossenteils Lichtgötter; zum Teil werden ihre Namen an peloponnesischen Flüssen haftend nachgewiesen. Unaufgeklärt bleibt, von wem diese Götter einst verehrt wurden. Bei der Erkenntnis, dass sie vordorisch sind (S. 64), wird man sich doch nicht beruhigen dürfen. Zeigen doch die Widersprüche, in welche sich bereits die Ilias und Hesiod verwickeln, dass diese ältesten Theologen schon mit gegebenen Grössen zu rechnen hatten. Eine Analyse des Ξ würde gezeigt haben, dass diese Rhapsodie eine theogonische 87 Dichtung voraussetzt, welche der später hervortretenden orphischen Theologie sehr verwandt und älter als Hesiod ist, wie aus der veränderten Stellung der Nyx hervorgeht. Der ionische Dichter des Ξ benutzt Elemente dieser Weltanschauung spielend, während sie im übrigen Epos geflissentlich ignoriert wird; Hesiod sucht sich redlich mit ihr abzufinden. Dass Mayer diesen Fragen nicht näher getreten ist, dass er die den anderen vollkommen gleichberechtigten orphischen Parallelsagen als apokryph und mit ge-

ringerer Sorgfalt behandelt, liegt wohl an der verbreiteten Unterschätzung des Alters orphischer Mystik, welche sich mit Unrecht auf die für bestimmte Stände berechnete, bereits sehr aufgeklärte Theologie Homers stützt. Sollte sich bei eingehender Untersuchung der fremde (thrakisch-phrygische) Ursprung der Titanen herausstellen, so erklärt sich, weshalb die Olympier die Entthronten bald im Tartarus gefangen halten, bald sie ehrenvoll pensioniert haben; es erklärt sich ferner die Verbindung der Giganten mit den Titanen, wenn die Titanen die entthronten Götter der ausgerotteten Vorbevölkerung sind, eine Verbindung, welche bei Mayer im Grunde genommen unerklärt bleibt. Die Folgerungen aus dieser grundsätzlichen Verschiedenheit der religionsgeschichtlichen Anschauungen im einzelnen zu ziehen, würde zu weit führen, namentlich, da sie für den Leser zu Tage liegen. Die poetisch so unfruchtbare Titanomachie erklärt sich aus Erinnerung an nationale Gegensätze, und die Umsetzung der abgedankten Himmelsgötter in Götterfeinde erklärt ihre Vermischung mit rein griechischen Personifikationen verderblicher, von den Olympiern gezähmter Naturgewalten, wie Typhoeus und vielleicht Alkyoneus ist, welche auch nach Mayers Auffassung besser von den Titanen zu trennen gewesen wären.

Viel Gutes steht in den Abschnitten über Prometheus, Atlas, Tantalos, Ixion. Namentlich ist mit Recht die Naturbedeutung dieser Mythen hervorgehoben, und dass die Strafe des Tantalos ursprünglich gar keine Strafe bedeute (S. 91). Der Abschnitt über Typhoeus (S. 135 ff. 215 ff.) ist jetzt veraltet, namentlich durch den von Brückner zusammengesetzten und in dankenswertester Schnelligkeit zugänglich gemachten Porosgiebel von der Akropolis (Athen. Mitteil. 1889 S. 67 Taf. 2. 3). Die Folgerungen aus diesem interessanten Denkmal zu ziehen kann hier um so weniger unsere Absicht sein, als eine eingehende Behandlung von Brückner selbst zu erhoffen ist. Die Rolle, welche Herakles auf diesem alt-ionischen Denkmal spielt, kann nur die Wunder nehmen, welche wie Mayer Herakles irrtümlich für einen specifisch dorischen Heros halten. 88

Aus dem Bisherigen wird ersichtlich sein, wie sich für den Referenten auch die Zusammensetzung der seit dem sechsten Jahrhundert auftretenden, aus verschiedenen Elementen kontaminierten Gigantomachie etwas anders gestaltet als für den Verfasser. An der Schlussredaktion können auch hier, wie überall,

die Dorier nur ganz beschränkten Anteil haben; dies lehrt auch der Vergleich der italischen Neubildungen des Mythos, welche durchweg ionisch sind, ebenso wie die hierher gehörigen Darstellungen des Kunsthandwerks, welche Mayer irrtümlich für etruskisch hält und dementsprechend stiefväterlich behandelt.

Zu empfehlen ist der Abschnitt über die verlorene Litteratur S. 161 ff. und die Analyse der Schilderung Apollodors S. 172 ff., in welcher sich auch textkritisch beachtenswerte Vorschläge finden.

Von demselben Fleiss wie die Sichtung der litterarischen Überlieferung zeugt der zweite Teil des Buches, die Besprechung der Denkmäler. Detaillierte Nachprüfung wird auch hier noch vieles nachzutragen und zu ändern finden; doch würde es kleinlich und undankbar sein, bei dem schwierigen, stets anschwellenden Material mit dem Verfasser um Einzelheiten zu rechten. Nur eine Vermutung Mayers muss hier ihrer Gemeingefährlichkeit wegen zurückgewiesen werden, nämlich die, dass das Kultbild der Parthenos im sechsten Jahrhundert stehend gebildet war und dass ihm die Peplosprozession gegolten habe, S. 271 ff. Die Dresdener Statue wiederholt so gut wie die panathenäischen Gefässe die Polias; wenn Mayer glaubt, dass diese für einen solennen Peplos keinen Raum geboten hätte, so unterschätzt er die für eine faltige *ἀναβολή* mit *ἀπόπτυγμα* erforderliche Stoffmasse. Andere Nebendinge, für die der Verfasser mit Recht die Nachsicht des Lesers in Anspruch nimmt, können hier nicht behandelt werden. Seine Sorge, dass der Autor mehr die Leser des Index als des Buches zu fürchten habe, ist überflüssig; indes hätte er immerhin versuchen können, auch erstere durch einen besseren Index zu bestechen.

---

5. **Alex. Enmann**, Kritische Versuche zur ältesten griechischen Geschichte. I. Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus. Mémoires de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourg VII[e] série tome 34 No. 14. (Leipzig, Voss.)

Wochenschrift f. klass. Philologie 1887. No. 43. Sp. 1313—1318.

W. f. kl Phil. Sp. 1313

Der Zweck dieser gründlichen und scharfsinnigen Untersuchung, Aphrodite und ihren Kultus ausschliesslich aus den

Wurzeln urgriechischer Religionsanschauungen zu begreifen und zu erklären, kann als erreicht bezeichnet werden, und dieselbe wird auch Forscher von abweichender Ansicht zu eingehender Erörterung der hier angeregten Fragen nötigen. Zwar hatte schon Engel nach dem Vorbilde von K. O. Müllers Orchomenos und Doriern das Griechentum auf Kypros aus sich heraus zu verstehen und auf seine eigenen Grundlagen zu stellen versucht und dabei auch beachtenswerte Gründe für den griechischen Charakter auch der kyprischen Aphrodite beigebracht, welche aber weder widerlegt noch angenommen worden waren. Es lag dies weniger an den Fehlern jenes bei gesunden Grundanschauungen vielfach unkritischen und flüchtigen Werkes, als in einer allgemeinen Gravitation der Altertumsforschung nach dem Orient hin begründet, welche in einer parallelen Strömung des Altertums eine scheinbare Stütze fand und in beiden Perioden durch überraschende Erschliessung uralter orientalischer Kulturen sehr erklärlich ist. Da die Handbücher jener Richtung auch in wissenschaftlichen Kreisen vielfach für massgebend gelten, so ist es nicht überflüssig, dass Enmann ihre Voraussetzungen einer ausführlichen Analyse unterwirft. Zunächst wird das alte Dogma von den phönikischen Ansiedelungen auf griechischem Boden nach Müllers Vorgang auf seine Quelle, die Missdeutung des gut-griechischen Heros Phoinix zurückgeführt und mit Recht die Unzulänglichkeit der semitischen Etymologieen Olshausens betont. Richtig ist auch, dass das Epos keine Niederlassungen kennt, sondern nur Händler, welche bei ihren Schiffen einen schnell ausverkauften Bazar aufschlagen. Enmann zieht dann die ungeheuerlichen Folgerungen, welche sich bei der Annahme solcher phönikischer Kolonieen ergeben würden, welche zwar angeblich auf das religiöse Leben der Griechen von tiefgreifendstem Einfluss gewesen, plötzlich aber, ohne eine Spur zu hinterlassen, verschwunden wären. Die Folgerung ist unabweisbar, dass der Kult der Aphrodite überhaupt kein phönikischer Kolonialkult ist. Die Annahme ausgedehnten phönikischen Einflusses würde nicht solche Verbreitung gefunden haben, wenn Herodot nicht den phönikischen Ursprung des Aphroditekultus bezeugte und Homer die Aphrodite Kypris und Kythereia nennte, also nach Inseln, wo Phöniker teils wirklich sassen, teils als erste Besiedler im Altertum angenommen wurden. Gegen die Angabe Herodots, das älteste Aphrodite-

1314

1315 heiligtum sei das in Askalon, weil das von Kypros von ihm ausgegangen sei, wendet Enmann ein, dass das Heiligtum in Askalon gar nicht phönikisch, sondern philistäisch sei, und dass man nicht wisse, ob Herodot auf Kypros ein griechisches Heiligtum meine. Dass auf die Angabe Herodots, der überall geneigt ist, fremde Prätensionen anzuerkennen, nicht viel zu geben ist, ist Enmann zuzugeben; zweifellos meint er aber das Haupttheiligtum in Paphos, von welchem er jedenfalls den gesamten kyprischen Kult, also auch den griechischen ableitet. Schwieriger und bedenklicher ist die Auseinandersetzung mit der Homerischen Kypris. Der Name findet sich fünfmal im *E*, und es ist richtig, dass nirgends ein Zwang vorliegt, den Namen als Ethnikon zu fassen. Enmann meint, Kypris könne selbständig neben Kypros stehen, obwohl der Dichter des Demodokosliedes und Hesiod Kypris schon als die Kyprierin fassten; von dieser Auffassung sei dann Herodot und das ganze Altertum beeinflusst. Es folgt eine einleuchtende Auseinandersetzung über die überwiegend beeinflussende Stellung der Hellenen auf Kypros, und darauf wird der Beweis versucht, dass Kinyras, der sagenhafte Begründer des Aphroditekultus in Paphos, auch eine griechische Gestalt ist, welche erst im Zeitalter des Strabon zum Phöniker gemacht wird. Dafür spricht erstlich, dass das priesterliche Königsgeschlecht, welches sich von Kinyras ableitet, griechisch ist (Etevandros), dann Kult und Name. Auf Grund der Vergleichung wird Kinyras für wesensgleich mit Hyakinthos erkannt, für welchen mit vollem Recht jede phönikische Ableitung abgelehnt wird. Die Vergleichung ist berechtigt, da auch sonst auf Kypros der Apollon Amyklaios nachgewiesen ist; sie erklärt sich daraus, dass die kyprischen Griechen zu einer Zeit, als der arkadische Dialekt sich noch über den ganzen Peloponnes ausbreitete, aus Lakonien eingewandert sind. Berechtigt ist auch die Vergleichung des delphischen Dionysos mit Hyakinthos-Kinyras und ansprechend die Vermutung, dass der Pindaros, welcher in Delphi zum Mahle gerufen wurde, nicht der Dichter, sondern ein dem Kinyras verwandter Dämon gewesen sei. Alle diese Dämonen sollen sich zu Apollon verhalten wie die Wintersonne zur Sommersonne. Wenn der griechische Charakter aller dieser Heroen ohne weiteres zugegeben ist, so ist doch vor zu specieller Deutung zu warnen. Auch der Schluss, dass dem amyklaeischen Apollon eine Göttin zur Seite gestanden haben müsse,

weil sein chthonisches Gegenstück Hyakinthos mit einer jungfräulichen Schwester Polyboia verbunden erscheint, und dass diese Göttin eben Aphrodite gewesen sei, ist abzuweisen. Es ist ganz undenkbar, dass diese Verbindung gänzlich verschollen sein sollte. Auf die zahlreichen Etymologieen und oft weither geholten Namensvergleichungen, worauf Enmann seine Ansichten stützt, kann hier nicht eingegangen werden. Sie sind zum grossen Teil sehr kühn und beruhen im Grunde doch auf der Deutung, welche sie beweisen sollen. Einige Beispiele mögen genügen: *Ὑάκινθος* ist gleich *ΣεϜα-κίνθιος* „der Sonnenbeweger“, Sae turnus = Savetornos „der Sonnendreher“. *Ὑακίνθια* = consualia mit Umstellung der beiden Wortbestandteile, saeculum = savecondlum wird ebenfalls hierher gezogen. Kinyras wie Pindaros wird abgeleitet von *σκινδ* leuchten und dem Stamme v e r (*ἀείρω*), Kinyras ist also „ein Lichtwesen, welches — die besondere Aufgabe gehabt hätte, die Sonne in Bewegung zu setzen, sie aus der dunklen Erde emporzuheben“. Zum Schlusse ist noch Quirinus = Quinirus mit Kinyras identisch.

1316

In sehr komplizierter Weise versucht Enmann dann zu erklären, wie Herodot dazu kommt, den kyprischen Kult von Askalon abzuleiten. Herodot kennt eine äthiopische Kolonie auf Kypros. Dies geht wahrscheinlich nur darauf zurück, dass der Archeget von Keryneia Kepheus hiess, welcher dann mit dem Äthiopen identifiziert wurde, und diese Äthiopen wurden in die Gegend von Askalon versetzt, von dorther wahrscheinlich auch ein Tempel in Keryneia hergeleitet. Aber nach Herodot selbst ist ja Askalon gar nicht äthiopisch, sondern syrisch und zur Erklärung der Angabe Herodots genügt vollkommen die Prätension der Phöniker, welcher auch die kyprischen Griechen damals Glauben geschenkt haben mögen.

Hierauf tritt Enmann den Nachweis an, dass Kypris selbständig neben Kypros stehe. Er geht aus von der umbrischen Göttin Cupra neben dem Orte Cupra montana und maritima und fordert eine Erklärung, welche beiden Anwendungen des Wortes gerecht wird. Die Bedeutung Erde scheint ihm dieser Forderung zu genügen, der Name wird erklärt aus *κάπος* = *ψυχή* (vapor) und einer Wurzel v a r, welche „bedecken, w a h r e n“ bedeutet; Erde wie Göttin sind Seelenbewahrerinnen. *Κύπρος* ist das einzige „Land“ im östlichen Becken des Mittelmeeres. Diese Konstruk-

tion ist den klaren Worten Varros gegenüber unhaltbar; Enmann erklärt freilich die Worte Varros *nam cyprum Sabine bonum* so, 1317 dass bonum Landgut bedeuten soll, übersieht aber die Worte unmittelbar vorher a *bono* omine. Wie kann man einen vicus a bono omine „ländlich" nennen? Wenn demnach diese Erklärung von Kypris nicht zugegeben werden kann, so bleibt Kypris doch wahrscheinlich die Kyprogeneia. An ihrem griechischen Charakter ändert das bei dem Alter der griechischen Kultur auf Kypros nichts.

Ähnlich wird dann *Κυθέρεια* mit *Κύθηρα* auf gemeinsame Wurzel zurückgeführt und zum Schluss *'Αφροδίτη* griechisch abgeleitet, indem Enmann es mit Fortuna fortis zusammenstellt und als *'Α-φορκ-δίτη* (*φορκός* weissleuchtend) = Mondanzünderin deutet. (Für die Metathesis *φορδ* hätte Enmann auch noch die Pamphylischen Inschriften anführen können, Collitz No. 1260. 1261.) Aphrodite wäre demnach eine Mondgöttin, welcher zugleich die Sorge für das werdende Leben wie für die abgeschiedenen Seelen obliegt, „ein Tod und Zeugung regelnder Mondgeist". So sehr Referent mit den allgemeinen Anschauungen Enmanns sich einverstanden erklären kann, möchte er doch den Wunsch aussprechen, Enmann möchte weniger geringschätzig auf die „Danaidenarbeit", die Göttervorstellungen in ihrer historischen Entwickelung aus den „Mythen darzustellen", herabblicken. Gewiss führt in einzelnen Fällen eine evidente Etymologie noch ein Stück über den aus den Mythen zu erschliessenden Sinn hinaus; aber die Richtung, in welcher die Namendeutung zu suchen ist, stellt sich doch erst nach sorgfältiger Prüfung sämtlicher Mythen heraus. Wenn die Grundzüge einer Gottheit aus Mythen und Kulten klar sind, so stellt schon eine Etymologie zur rechten Zeit sich ein, oft auch mehrere. Der Faden, durch welchen Aphrodite mit Kinyras verbunden ist, ist sehr dünn, Enmanns Deutung der Aphrodite selbst also fast nur auf Etymologieen gestellt. Ihr Verhältnis zu Adonis wird kaum berührt, was doch bei der Zurückweisung orientalischer Ansprüche in erster Linie nötig war. Ebenso wird der Homerische Hymnus, aus welchem viel klarer als aus etymologischen Ableitungen hervorgeht, dass Aphrodite hellenische Mondgöttin war, gar nicht berücksichtigt. Den hellenischen Charakter der thebanischen Aphrodite hat Holwerda, Die alten Kyprier in Kunst und Kultus S. 50ff., mit Nachdruck betont, über die

kyprischen Kulte hat sich auch Referent in ähnlichem Sinne wie Enmann ausgesprochen, Mitteilungen des archäol. Inst. Athen. XI S. 258; er erblickt in diesem Zusammentreffen ein Anzeichen dafür, dass die orientalisierende Betrachtungsweise der griechischen Religionsgeschichte einer anderen Auffassung Platz zu machen beginnt, welche mit Recht in erster Linie auf K. O. Müllers Arbeiten zurückgreift. 1318

6. **Ernst Krause** (Carus Sterne), Die nordische Herkunft der Trojasage bezeugt durch den Krug von Tragliatella eine dritthalbtausendjährige Urkunde. Nachtrag zu den Trojaburgen Nordeuropas. Glogau 1893, Flemming.

Berl. Philol. Wochenschr. 1895. No. 26. Sp. 816—820.

B. Ph. W. Sp. 817

Die Ausführungen E Krauses, welche den vielverheissenden Titel rechtfertigen sollen, sind veranlasst durch Benndorfs Aufsatz über das Alter des Trojaspieles, welcher jetzt bequem zugänglich wieder abgedruckt ist in W. Reichels inhaltsreichem Buche „Über Homerische Waffen“ (Abhandl. d. archäol.-epigr. Seminars der Univ. Wien XI) S. 133 ff. Die Broschüre setzt zwei Bücher desselben Verfassers „Tuisko-Land“ und „Die Trojaburgen Nordeuropas“ voraus, welchen der besagte etruskische Krug zur unumstrittenen Anerkennung bei allen Urteilsfähigen zu verhelfen bestimmt ist. Zu diesen werden nach den bisherigen Erfahrungen des Verfassers die Sprachforscher, Philologen und modernen Mythologen nicht gehören, während der Umschlag eine Anzahl trefflicher Atteste über die mythologischen Leistungen Krauses von Belletristen und Prähistorikern, darunter auch Virchow, aufweist. Wie Verfasser hinter die Nichtigkeit der auf Sprachforschung aufgebauten Mythologie und der klassischen Philologie überhaupt gekommen ist, wird zuerst ausführlich auseinandergesetzt. Es sind Erfahrungen ganz eigener Art gewesen. An der Spitze der klassischen Philologie stand damals der ehrwürdige Gladstone, und die klassischen Philologen wollten „nach dem Vorgange des alten Herodot nicht aufhören die griechischen Götter aus Ägypten und Phönikien herzuleiten“ (S. 11). Da sah denn Verfasser ein, dass der Methode durch „natur-historische Vertiefung“ und „prä-

historische Vergleichung“ aufgeholfen werden müsse, und nun „mehren sich die Anzeichen, dass die Philologen auch auf mythologischem Gebiet eine Niederlage erleiden werden, wie sie grösser kaum dagewesen“ (S. 45). Wenn man diese vernichtende Kritik liest, ist man dann einigermassen überrascht, dass die Kampfmittel der naturwissenschaftlichen Vertiefung grossenteils aus der bekannten Palästra A. Kuhns und Max Müllers stammen, die der Verfasser nur bedeutend an Kühnheit übertrifft, weil seine Mythenvergleichung durch keinerlei Sprachkenntnisse in Schranken gehalten wird.

Die Grundgedanken des Verfassers sind, wenn ich recht verstanden habe, folgende. Bei allen Indogermanen verbreitet und Grundlage vieler Feste und Spiele ist der Mythos von einer schönen Frau, welche geraubt von ihrem Räuber in einer festen Burg verwahrt und von einem Gott oder Helden befreit wird. Dieser Mythos wird nach der bekannten Methode der aus der Sanskritforschung erwachsenen vergleichenden Mythologie meteoro- 818 logisch gedeutet; nur dass zur Abwechselung die gefangene Frau einmal nicht die Regenwolke oder die Morgenröte, sondern die Sonne selbst ist. Damit diese Deutung aber möglich sei, muss der Mythos in einer Gegend entstanden sein, wo es monatelange Winternächte giebt, oder vielmehr, da die Deutung auf die Sonne sicher ist, ist der Mythos im hohen Norden entstanden. Von diesem Mythos ist die trojanische Sage nur ein Spezialfall; auch sie ist bereits in der Nähe der Eisregion ausgebildet, und da der centrale Mythos der Indogermanen nur in jener Gegend Sinn hat, so haben sich auch die Indogermanen von Nordeuropa aus verbreitet, um dann in wärmeren Gegenden, wo die Sonne auch im Winter aufgeht, ihre alten Mythen zwar sorgfältig festzuhalten, aber misszuverstehen. Ich konstatiere hier nur, dass die Deutung der gefangenen Frau auf die Sonne so spekulativ ist als irgend eine von philologischen Mythologen aufgestellte; von naturwissenschaftlicher Tiefe zeugt dann erst die Einsicht, dass ein solcher Mythos nur bei den Eskimos nicht absurd sein würde; alle Folgerungen des Verfassers beruhen auf der Sonnenbedeutung der gefangenen Frau. Dies das Hauptergebnis des Buches „Tuiskoland“. Die prähistorische Weihe erhalten diese ermittelten Thatsachen dann durch die Trojaburgen Nordeuropas. Es finden sich nämlich in ganz Nordeuropa labyrinthähnliche Anlagen, für welche

neben anderen Bezeichnungen der Name Trojaburg vorkommt. Diese Erscheinung war schon von W. Meyer in den Münchener Sitzungsber. 1882 in einer gelehrten Abhandlung gewürdigt und die Benennung vermutungsweise von dem bis ins Mittelalter fortbestehenden Trojaspiel der Römer abgeleitet worden. Umgekehrt schliesst Krause: da die Träger der Trojasage im Norden zu Hause sind, ist hier auch der Name ursprünglich; also sind die prähistorischen Denkmäler eine glänzende Bestätigung der auf naturwissenschaftlich-mythologischem Wege gewonnenen Resultate (und natürlich umgekehrt).

Der etruskische Krug liefert nun den Punkt auf das i. Hier ist der Grundriss eines Labyrinths inschriftlich als Truja bezeichnet; also wussten die Italiker noch, dass Troja und das Labyrinth (ursprünglich eine Sonnenfalle!) identisch waren, während das die Griechen vergessen hatten; also stammt diese Tradition nicht aus Griechenland, sondern aus dem Norden und aus prähistorischer Zeit. Die Figuren vor dem Truja-Labyrinth erfahren dann aus der indogermanischen Mythologie eine überraschende Deutung: der vordere der beiden Reiter, hinter dem ein Affe sitzt, ist trotz seines Schildes und seines nackten Beines die befreite Sonnenjungfrau u. s. w. u. s. w. 819

Ich bin eigentlich der Meinung, dass die Darlegung dieser Gedankengänge genügt, in entgegengesetztem Sinne sowohl für die bornierte Philologie wie für die Mythologen der Vossischen Zeitung, für welche E. Krause bisher vorzugsweise geschrieben hatte. Ich habe mir nur vergeblich den Kopf darüber zerbrochen, was an dieser Methode neu ist; mir werden überall Reminiscenzen erweckt, grossenteils an die Mitarbeiter an Schliemanns Ilios, leider aber zum Teil auch an die philologisch-mythologische Forschung.

Auch das Material, mit welchem Krause so souverän schaltet, ist durchaus von Philologen zusammengebracht worden, und wenn diese seine Schlüsse nicht mitmachen können, so beruht es gewiss nicht allein auf Verstocktheit gegen die lebendigen Naturerscheinungen, denen gerade von philologischer Seite in der Mythologie ein viel zu grosser Raum zugestanden worden ist. Es ist vielleicht eher der Mangel einer moralischen Eigenschaft, die Krause in hohem Grade auszeichnet, Mangel an Mut, sich der Flügel des Ikaros zu bedienen statt des schrittweise leitenden Knäuels der Ariadne, um sicher durch das Labyrinth der Trojaburgen zu

gelangen. Das wäre denn im Grunde eine so fundamentale Geschmacksverschiedenheit, dass man sich zwar gegenseitig kondolieren, aber nicht helfen könnte, allenfalls einseitig, indem die Philologie Krausen das Mehl auf seine prähistorische Dampfmühle liefert, sein Gebäck aber nicht verdauen kann. Immerhin wären auch bei diesem Verhältnis artige Verkehrsformen angebracht.

Was für Philologen der Krug von Tragliatella lehrt, hat Benndorf gesagt, dessen Ausführungen von Krause verworfen werden, ohne dass man seines Verständnisses sicher wäre. Es ist deshalb nicht unnütz, vom archäologischen Standpunkt noch einmal kurz auf die Vase einzugehen. Der etruskische Künstler hatte ein griechisches Vorbild, welches dem auf dem Achilleusschilde beschriebenen Reigentanze ähnlich war. Der griechische Künstler hatte sicher das kretische Labyrinth gemeint, das er nicht mit Troja identifizierte. Der etruskische Töpfer kannte labyrinthische Tanzplätze, welche man schon damals unter dem Einfluss der griechischen Sage Troja nannte, während das Trojaspiel ursprünglich von truare, einem italischen Verbum, das mit Troja nichts zu thun hat, genannt war. Er hat dann von dieser Identifikation
820 aus weiter geschlossen, dass auf seinem Vorbild eine troische Sage dargestellt sei, und daher zu der kleinen Figur auf Abb. 7 den Namen Velena geschrieben. Auf seiner Vorlage war jedenfalls dargestellt, wie Theseus von Ariadne den Knäuel erhält; die kleine Frau findet sich auf griechischen Darstellungen dieser Sage als Amme der Ariadne. Die etruskische Vase beweist also nur die frühe Umdeutung des alten labyrinthischen Tanzes in das Trojaspiel, wodurch das Missverständnis einer griechischen Vorlage, welche die gewöhnliche kretische Sage vorstellte, herbeigeführt wurde.

Die Erklärung der nordischen Trojaburgen ist jedenfalls auf dem von W. Meyer eingeschlagenen Wege zu suchen; ohne mühsame historische und sprachliche Forschung ist kein sicheres Resultat zu erhoffen. Auch wenn das Trojaspiel sich nicht so lange erhalten hätte, dass eine Übertragung von hieraus hätte stattfinden können, wird jedenfalls eine volkstümlich gewordene gelehrte Kombination mit der sagenberühmten griechischen Troja vorliegen, mit der jene Burgen ursprünglich so wenig zu thun haben wie Tronje, die Heimat Hagens. Ein derartiger Anklang wird die einzige Grundlage gewesen sein; man hätte z. B. aus

Trollburgen Troiburgen machen können. So nimmt man ja wohl auch an, dass die zahlreichen Judenburgen aus den nicht mehr verstandenen Jötenburgen geworden sind, ganz ähnlich wie noch heute die Griechen alte Mauern *τῆς 'Οβριᾶς τὸ κάστρον,* Burg der Jüdin nennen, welche wahrscheinlich ursprünglich *τῆς ὡραίας,* der Schönen, hiessen. Nach Krauses Methode würde in den deutschen Juden- und griechischen Jüdinburgen ein wertvoller Fingerzeig für die nordgermanische Herkunft der Juden mit den lohnendsten Perspektiven für das Alte Testament liegen, in welchem Krause ja bereits die Identität des Propheten Elias mit dem nordischen Donar vorahnend erkannt hat (S. 11).

Mit dieser kleinen Gegengabe schliesse ich den Dank für mannigfache Anregung dazu, das Verständnis der griechischen Mythologie und etruskischen Keramik zunächst bei den Griechen und Italikern zu suchen.

---

7. **Hermann Diels**, Sibyllinische Blätter. Berlin 1890, Georg Reimer.

Berl. Philol. Wochenschr. 1891. Sp. 133—136.

„Die Anzeige dieser für die römische Kultur wie die antike Religionsgeschichte gleich wichtigen Untersuchung kann nur das Ziel haben, durch Skizzierung der Hauptpunkte ihres Ganges und ihrer Ergebnisse die Leser dieser Zeitschrift nachdrücklich auf die Lektüre des Originals hinzuweisen. Die Beweisführung ist nach der Überzeugung des Referenten in allem Wesentlichen vollständig geschlossen.“ — — —



II.

DAS HELLENISCHE KÖNIGTUM.

VERFASSUNGSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN.



KAPITEL I.

DIE STELLUNG DES ARISTOTELES
IN DER STAATSWISSENSCHAFT ZU VORGÄNGERN UND MATERIAL.

Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὕπερθεν ἔχοι.
Basel, 3. Juni 1892.

Wie in allen anderen Dingen, so führt Aristoteles im Eingang seiner Politik aus, müsse man auch in der Wissenschaft vom Staate die zusammengesetzten Bildungen zerlegen, bis man auf ihre nicht mehr zerlegbaren, kleinsten Teile stosse; erst nachdem diese Arbeit gethan sei, werde man über die Verschiedenheit der Staatsformen und andere Fragen hinreichend wissenschaftliche Rechenschaft ablegen können[1]).

Man sollte hiernach eine Überlegung erwarten, ob nicht der Staat schon etwas Ursprüngliches, von Natur Gegebenes sei, und wenn sich diese Frage in einzelnen Fällen bestimmt verneinen lässt, ob die Entstehung grösserer Staatsverbände bei allen Völkern durchaus die gleiche sein musste. Aristoteles hatte selbst in den *νόμιμα βαρβαρικά* ein imponierendes Material zusammengebracht, das gegen die unbedingte Bejahung dieser Frage mindestens bedenklich machen musste. Er wirft die Frage aber nicht auf, sondern beginnt konstruktiv die Vereinigung derer, die aufeinander angewiesen sind, Mann und Frau, Herr und Sklave zur Familie, die Erweiterung der Familie zur *κώμη*, das Zusammenwachsen mehrerer *κῶμαι* zur *πόλις* zu schildern, weil es hier, wie überall, das beste

1) [Zu diesem Kapitel vgl. F. D.s Baseler Rektoratsprogramm vom Jahre 1891 = Kl. Schriften I S. 150 ff.].

sei, wenn man die Dinge gleichsam im Werden und Wachsen belauschen könne. Diese normale Genesis der *πόλις* enthält mancherlei Wunderlichkeiten. Wie die *κώμη* als Absiedelung der Familie zustande kommt, wird nicht gesagt; sie verschlingt gewissermassen die weiteren gentilicischen Verbände, das Geschlecht, die Phratrie und die Phyle. Wir erhalten keine Auskunft darüber, ob Aristoteles glaubt, dass sofort nach der Erweiterung der Zelle des antiken Staates, der Familie, für die Bildung grösserer Verbände das lokale Princip statt des gentilicischen massgebend geworden sei, oder ob die älteste *κώμη* einer gentilicischen Einheit, etwa der Phratrie, entsprochen habe. Jedenfalls waren Aristoteles diese Probleme nicht unbekannt. Wir haben von Dikaiarchos bei Steph. Byz. s. *πάτρα* eine Spekulation erhalten, in welcher einerseits das *ἔθνος*, die Staatsform der Barbaren und zurückgebliebener griechischer Stämme, andererseits die griechische Staatsform der *πόλις* aus den vier gentilicischen Vorstufen, der Familie (*πάτρα*), dem Geschlecht, der Phratrie und der Phyle abgeleitet werden. Sicherlich hat Aristoteles ähnliche Erwägungen angestellt[1]). Weshalb er im ersten Buche der Politik diese Aporieen nicht ausführt, dafür lassen sich verschiedene Gründe denken. Der ausschlaggebende Grund ist aber wohl der, dass Aristoteles sich hier auf Spekulationen nicht einlassen will, dass ihm die verwickelten Kreuzungen von gentilicischer, kultlich-zunftmässiger und lokaler Interessengemeinschaft, welche jenseits aller geschichtlichen Kunde liegen, viel zu unsicher waren, um auf ihnen den schweren Bau seiner Ökonomik und Politik zu errichten. Er begnügt sich, mit knappen, festen Strichen die vermeintlichen Ergebnisse seiner historisch antiquarischen Studien zu skizzieren.

Nur ausnahmsweise liess sich für den Verfassungsforscher auf griechischem Boden eine Gesellschaftsform nachweisen, welche der Polisgemeinde vorherging: das war das Wohnen *κατὰ κώμας*, welches für das *ἔθνος* bezeichnend ist. *Διοίσει δὲ τῷ τοιούτῳ καὶ πόλις ἔθνους, ὅταν μὴ κατὰ κώμας ὦσι κεχωρισμένοι τὸ πλῆθος*[2]),

1) Nicht viel weiter als die Erwägungen des ersten Buches führen die Andeutungen Pol. III 9 p. 1280b 32ff., die ich hier nicht heranziehe, da sie nicht sicher mit dem System des ersten Buches aus einem Gusse sind. Näheres über die ganze Frage siehe im Anhang.

2) Dem elliptischen Zusatz *ἀλλ' οἷον Ἀρκάδες* wird weder die Bernayssche Ergänzung: „zerstreut und ohne politische Gliederung“, noch die Susemihlsche „in eine

heisst es Pol. II 2 p. 1261 a 27. Bei Plutarch heisst es an einer Stelle, welche mit grosser Wahrscheinlichkeit auf Aristoteles' *πολιτεῖαι* zurückgeführt werden kann, quaestiones graecae 17: *τὸ παλαιὸν ἡ Μεγαρὶς ᾠκεῖτο κατὰ κώμας, εἰς πέντε μέρη νενεμημένων τῶν πολιτῶν. ἐκαλοῦντο δ' Ἡραεῖς καὶ Πιραεῖς καὶ Μεγαρεῖς καὶ Κυνοσουρεῖς καὶ Τριποδίσκιοι.* Jedenfalls kannte Aristoteles die megarische Komenverfassung; denn die Ansprüche der Megarer auf die Erfindung der Komödie gründete sich ja vermöge einer falschen Etymologie auf sie. Aber noch in ein früheres Stadium der menschlichen Gesellschaft glaubte Aristoteles blicken zu können, da er von Thukydides und vielleicht auch von dem Eleer Hippias gelernt hatte, die homerischen Epen als Quelle für die älteste griechische Kulturgeschichte auszunutzen, ein Gesichtspunkt, für dessen fruchtbare Anwendung uns in den *ἀπορήματα Ὁμηρικά* noch einige interessante Beispiele vorliegen [1]). Von den Kyklopen sagt Homer: *θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἠδ' ἀλόχων* [2]); sie wohnen also *σποράδες*, und das ist offenbar ein noch älterer Gesellschaftszustand, als der des *κατὰ κώμας οἰκεῖν*. Eine primitivere Form des Zusammenlebens ist Aristoteles nicht denkbar. Denn da das

Anzahl selbständiger Stadtgebiete" gerecht. Aristoteles kann den Arkadern seiner Zeit — und von diesen spricht er doch — den politischen Charakter unmöglich absprechen; er hatte ja selbst eine *Ἀρκάδων πολιτεία* geschrieben; aber es war eine *κοινὴ πολιτεία*. Selbständige Stadtgebiete waren die teilnehmenden Gemeinden nicht. Aristoteles berichtet ja selbst, dass Megalopolis das *κοινὸν συνέδριον* aller Arkader war. Also wohnen sie zwar *κατὰ κώμας*, aber nicht *κεχωρισμένοι*, und sie haben Anspruch auf den Namen eines Staates, einer *πόλις*, weil sie ein politisches Bundescentrum haben. Zum Begriff der *πόλις* gehört die Autarkie in jeder Beziehung; diese hat selbst eine Stadt wie Mantinea deshalb nicht, weil sie bestimmte Sachen nur im Bundessynedrion durchsetzen kann.

1) cf. fg. 158, 160, 166, 175 in Roses kleiner Fragmentsammlung.

2) Dieselben Verse *ι* 112—115 verwendet auch Platon im gleichen Sinne legg. III p. 680b, wahrscheinlich bereits durch eine aristotelische Schrift angeregt. Platon erwähnt übrigens die Zwischenstufe der *κώμη* nicht, sondern lässt aus der Familie sogleich die *πόλις* hervorgehen. Wenn Platon bemerkt, dass die kyklopische Verfassung noch vielfach auch in Griechenland herrsche, so kann er nur zurückgebliebene Gegenden wie etwa Akarnanien im Auge haben. Es verträgt sich schlecht damit, dass er sich für die Realität solcher Verfassungen nachdrücklich auf das Zeugnis Homers beruft. Mit ironischer Beziehung auf die Verhältnisse seiner Zeit, namentlich die athenischen, bemerkt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik X 10 p. 1180a 25 ff., nur in Sparta habe der Gesetzgeber sich auch um die Ernährung und um die tägliche Beschäftigung gekümmert; in den meisten Staaten seien diese wichtigen Dinge wieder *κυκλωπικῶς* dem Familienvater überlassen.

Bedürfnis sich fortzupflanzen ein natürliches ist (und auch Herr und Sklave aufeinander angewiesen sind), so ist die Familie die Urzelle des Staates und nicht der einzelne. Als Zwischenstufe zwischen Familie und Staat ist die *κώμη* erkennbar. Auch aus der ältesten Verfassung, sowohl der *πόλεις* wie der *ἔθνη*, geht ihr Ursprung aus der Familie noch deutlich hervor. In beiden herrscht in ältester Zeit königliches Regiment; es ist von der in der Natur begründeten patriarchalischen Verfassung der Familie übertragen.

Aristoteles würde sicherlich nicht auf das Kyklopenmärchen weitgehende Schlüsse gebaut haben[1]), wenn nicht auch das homerische Königtum seine Konstruktion auf das beste zu bestätigen geschienen hätte. Möglicherweise ist dies sogar die Grundlage seiner verfassungsgeschichtlichen Theorie. Der klaren und reichen Auskunft, welche Homer über älteste griechische Zustände zu geben schien, mussten sich die von Homer unabhängigen Quellen, die landschaftlichen *ἀρχαιολογίαι*, welche zum Teil sich wohl nur mündlich, zum Teil in unscheinbaren Aufzeichnungen erhalten hatten, einordnen; und die sehr abweichenden Verfassungsformen der Barbaren, die Aristoteles auf das sorgfältigste gesammelt hatte, konnte er sich doch nicht entschliessen, für wichtige Grundformen des griechischen Kulturlebens vergleichend heranzuziehen, so richtig er in einigen Fällen auch den Wert der *νόμιμα βαρβαρικά* für die Erläuterung ältester griechischer Bräuche erkennt. Sie sind ihm eben stets nur eine Hilfsquelle der Erkenntnis; er benutzt sie mit Glück zur Erklärung dunkler homerischer Bräuche;

---

1) Die Berufung auf Hesiods Erga und auf die Bezeichnungen für Hausgenossen bei Charondas und Epimenides kommen nur bestätigend hinzu, für sich beweisen sie nichts (Pol. I p. 1252 b 12 ff.). Hielt Aristoteles vielleicht den historischen Epimenides für den Urheber irgend einer kretischen Gesetzgebung? Denn in einer solchen würde sich der Ausdruck *ὁμόκαποι* am besten verstehen, und dann ist nicht wahrscheinlich, dass Aristoteles die auf Epimenides' Namen gefälschten Gedichte der Peisistratischen Zeit für echt hielt (vgl. Diels Über Epimenides von Kreta, Berl. Akad. Ber. 1891 S. 387 ff.) Wer wie er die apokryphe orphische und pythagoreïsche Litteratur erkannt hatte, wird gegen Pseudo-Epimenides nicht unkritischer gewesen sein. Wo Aristoteles von Minos als Urheber der kretischen Ordnung spricht (namentlich Pol. II 10 p. 1271 b 10), tritt er niemals lebhaft für die Gesetzgebung des Minos als wohlbeglaubigte Thatsache ein; sonst würde er nicht die Priorität der kretischen vor der lakonischen Ordnung aus der geringeren Ausführlichkeit der kretischen Ordnung und anderen *σημεῖα* erschliessen. Er kann an allen jenen Stellen die geltende Meinung referieren, wie er Eth. Nic. V 8 p. 1132 b 25 die Ansicht der Pythagoreer von Rhadamanthys als Urheber des jus talionis ausführt, ohne ihr ausdrücklich zu widersprechen.

aber wo Homer klar und reichlich zu fliessen scheint, kommen sie nicht in Betracht. Namentlich aber für eine Wissenschaft von der *πόλις* können sie nur vereinzelt herangezogen werden; die *πόλις* ist ja die Gemeinschaft der freien Männer, und die Barbaren sind von Natur Sklaven und haben es daher auch nur bis zur unvollkommensten Staatsform, der des despotisch beherrschten *ἔθνος* gebracht. Für die Nomothesie allerdings kamen die barbarischen *νόμιμα* auch in Betracht; denn dass zwischen *νόμιμον* und *νόμος* keine feste Grenze sei, mussten Aristoteles die griechischen Gesetzgebungen lehren, welche zum Teil nur die *νόμιμα* fixierten, noch mehr aber die auffallende Thatsache, dass der Staat, der sich der grössten *εὐνομία* rühmte, Sparta, gar keine geschriebenen Gesetze besass.

Die Primitivität der spartanischen Zustände konnte Aristoteles so wenig erkennen wie Ottfried Müller (obwohl er gegen ihre Mängel nicht blind war), da er an den weisen Gesetzgeber Lykurgos glaubte — ein Irrtum, der durch die vermeintliche Entdeckung der olympischen *ἐκεχειρία*-Urkunde hinreichend entschuldigt wird. Dass er, der erste systematische Vertreter der vergleichenden Methode auf allen Gebieten menschlichen Wissens, sich noch nicht entschliessen konnte, diese Methode überall mit hinreichender Konsequenz durchzuführen, ist mehr als begreiflich; es wäre wunderbar, wenn es anders wäre. Zudem war die Barbarenromantik bei den Sophisten des fünften und den Historikern des vierten Jahrhunderts gleich allzu üppig ins Kraut geschossen. Sophisten und rhetorische Historiker kokettierten mit dem Unschuldszustand skythischer [1]) oder der Verknöcherung ägyptischer Zustände und suchten diese einem märchendurstigen Publikum als Produkte profunder Weisheit zu verkaufen, neben welchen der platonische Staat eine wenig originale Halbheit sei. Diese Romanlitteratur musste Aristoteles zur Vorsicht mahnen hinsichtlich der Überschätzung der „Naturvölker“, andererseits hatte er auch da zu heilen, wo der absolut unhistorisch gedachte platonische Staat mit seinen rigorosen Reformforderungen in gesundes Fleisch geschnitten und wirklich in bedenklicher Weise zur „Natur“ zurückgekehrt war. Der Verantwortlichkeit für die griechische Kultur war sich Aristoteles von Anfang an mit voller Klarheit

1) [Hierzu vgl. Kl. Schr. I S. 205 ff.].

bewusst, und für seine Aufgabe als Erzieher seines Volkes, dem er viel Bitteres zu sagen hatte, konnte es nur förderlich sein, wenn er die hellenische Kulturfähigkeit und die Kultur der Vergangenheit möglichst hoch schätzte, und es ist nur natürlich, wenn er da namentlich den ersten Erzieher der Hellenen, wenn er Homer, dem Platon am bittersten Unrecht gethan hatte [1]), und dessen Bedeutung für die griechische und menschliche Kultur man gar nicht überschätzen kann, als einheitliche und allgemeingültige Quelle für älteste griechische Kultur- und Verfassungszustände überschätzte.

Im folgenden soll untersucht werden, was wir, über Aristoteles hinausgehend, vom ältesten griechischen Königtum wissen können. Es handelt sich dabei nicht um eine Bereicherung des Materials, welche auch Aristoteles vielleicht zu anderen Theorieen gebracht haben würde. Wir können nur dadurch hoffen, unser Ziel zu erreichen, dass wir uns der notwendigen Schranken der aristotelischen Forschungsmethode möglichst bewusst werden, um uns darüber klar zu werden, wo Aristoteles irren musste. Es gilt, die neuerdings sehr gefährdete *μεσότης* zu finden zwischen der blinden Verehrung des Philosophen als eines Evangelisten (die ich übrigens bei berufenen Aristotelesforschern nirgends angetroffen habe) und der Verurteilung als eines kritiklosen und flüchtigen Tendenzschriftstellers. An dem konkreten Beispiel der

1) Allerdings wird schon im Symposion p. 209 d Homer und Hesiod neben Lykurg und Solon rühmend genannt; aber das genügte sicherlich nicht, die eingehende Kritik, die der platonische Staat an Homer geübt hatte, vergessen zu machen; Platon war sicherlich von Haus aus *Ὁμηρικώτατος*. Was ihn zu seiner radikalen Verwerfung treibt, sagt er im Staat X p. 606 e selbst, es sind die *ἐπαινέται* Homers, welche behaupten *ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιον ἀναλαβόντι μανθάνειν τε κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὑτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν*, also Leute, die aus Homer einen moralischen Kanon machten, was natürlich ohne allegorische Interpretation, wie sie Antisthenes übte, nicht möglich war. Sehr schön nimmt Platon da, wo er Homer in aristotelischer Weise benutzt, seine früheren Härten zurück, soweit es ihm sein philosophischer Standpunkt erlaubt, legg. III p. 682 a *θεῖον γὰρ ουν δὴ καὶ τὸ ποιητικὸν ἐνθεαστικὸν* (?) *ὂν γένος ὑμνῳδοῦν πολλῶν τῶν κατ᾽ ἀλήθειαν γιγνομένων ξύν τισι Χάρισι καὶ Μούσαις ἐφάπτεται ἑκάστοτε.* Seine Verurteilung der Tragiker dagegen, die Aristoteles gleichfalls als Erzieher ihres Volkes anerkannte und in seinen Erziehungsplan aufnahm, hält auch der alte Platon noch aufrecht, legg. III p. 700 d, aus jener uns schwer begreiflichen, aber bei Hellenen doch wohlberechtigten Furcht vor der demoralisierenden Wirkung einer nicht streng disciplinierten Musik.

Einleitung zur Politik, so bewunderungswürdig gerade sie aufgebaut ist, liessen sich schon einige menschliche Schranken seiner Methode erkennen. Sie sind natürlich auf die gesamte Politik nicht ohne Einfluss und müssen in etwas weiterem Rahmen erörtert werden, bevor wir unser specielles Problem in Angriff nehmen.

Wie überall, wo es gilt, platonische Einseitigkeiten zu berichtigen, steht Aristoteles auch in der Politik mit dem Herzen auf der Seite seines grossen Lehrers. Die moralistisch-reformatorische Richtung seines Forschens, welche immer und überall die Schäden der Zeit im Auge hat, hat er von ihm übernommen. Auch bei rein historischer Forschung erkaltet er niemals zu einer derartigen Objektivität, dass er sich energischer Werturteile zu enthalten vermöchte. Die Unterscheidung der Verfassungen in berechtigte und in entartete zeigt auch Platons Politikos [1]). Wie alle Philosophen, welche sich einer reformatorischen Pflicht bewusst zu sein glauben, bricht auch Aristoteles sich kämpfend Bahn. Es steckt noch ein ansehnlicher Rest platonischer Glut in seiner Polemik; aber Aristoteles hat auch hier discipliniert dank seinem historischen Sinne. An die Stelle der leidenschaftlichen anonymen und nicht selten vergifteten Polemik der vorigen Generation setzt er die Übersicht über die Geschichte des Problems und der Litteratur über das Problem. Wer diesen ungeheuren Fortschritt ermisst, der uns eine Geschichte der griechischen Wissenschaft allererst ermöglicht, wird von dieser Übersicht weder die Vollständigkeit noch die Objektivität unserer „Revuen" und „Anzeiger" erwarten. Um diese auch nur anzustreben, hatte Aristoteles selbst zu viel zu sagen. Am befremdlichsten ist es uns vielleicht, mit welcher schonungslosen Schärfe er mit den politischen Schriften seines Meisters ins Gericht geht. Man darf aber diese fanatische Sachlichkeit nicht mit Rechthaberei verwechseln, wie es die griechischen Litterarhistoriker der späteren Zeit natürlich thaten. Das Gute und Vortreffliche bei Platon war für Aristoteles und seine Hörer so selbstverständlich, dass die Irrtümer gar nicht

1) Die Fragestellung freilich, welche Massregeln auch die entarteten Verfassungen möglichst lange zu erhalten vermöchten, zeugt von der Wissbegier des Naturforschers; aber die Antwort, dass dies meist nur die grösstmögliche Annäherung an die berechtigten Verfassungen erreiche, ist wieder die des sittlichen Reformators. Aristoteles' Vorgänger ist hier Xenophon mit seinem Hieron, der von einem kynischen Vorbilde abhängt.

scharf genug hervorgehoben werden konnten. Den Kern der Polemik gegen den Staat bildet der Nachweis, dass Platon mit seinem übertriebenen Socialismus sein Ziel der grösstmöglichen *ὁμόνοια* (*ἕνωσις*) nicht erreicht, dass er mit der Aufhebung der monogamen Familie und des Privateigentums die Grundlage der Gesittung aufhebt[1]). Ein zweiter Vorwurf, den Aristoteles gegen den Staat erheben muss, ist das Fehlen vieler auf praktische Durchführung bezüglicher Detailbestimmungen. Die Hauptschwäche des platonischen Staates, den Punkt, in welchem er seinem Lehrer am meisten überlegen ist, erwähnt er nur beiläufig an einer anderen Stelle[2]). Es ist dies der gänzliche Mangel an historischem Sinn, die apriorische Konstruktion des Übergangs der Verfassungsformen ineinander, ohne jede Rücksicht auf die historische Überlieferung. Man hat geglaubt, Aristoteles habe seinen Lehrer hier missverstanden oder zu pedantisch beim Wort genommen, Platon beabsichtige, nur eine Wertabfolge zu geben, keine chronologische[3]). Wenn dies aber richtig wäre, so würde sich Platon mindestens so zweideutig ausdrücken, dass wir der Kritik des Aristoteles die Berechtigung nicht absprechen dürften[4]).

Wir sahen, dass die kritische Übersicht über die Leistungen der Vorgänger in der Politik so wenig wie sonst Anspruch auf Vollständigkeit macht. Sie stammt in der Form, die sie jetzt zeigt, aus einer Zeit, in welcher die Gedankenarbeit des Aristoteles in allen Hauptstücken abgeschlossen war. Damals begnügte

1) Dass Platon bereits in seiner genetischen Konstruktion des ersten Naturstaates (II p. 369 b ff.) die Familie ganz ignoriert, sagt Aristoteles nicht; er berichtigt das stillschweigend in der Einleitung seiner Politik; und doch ist er gerade hier wieder von Platon ganz abhängig, indem er konstruktiv und nicht analytisch vorgeht.

2) Pol. V 12 p. 1316 a 1 ff.

3) Zeller, Philos. d. Griech. II a[4] S. 924, 4.

4) Etwas günstiger für Platon liegt die Sache in der verwandten Frage, ob die Weltschöpfung des Timaeus wörtlich zu nehmen sei, was Aristoteles unbedenklich thut. Aber auch hier ist er gegen Xenokrates und Krantor formell vollkommen im Recht. Vgl. Aristoteles de an. I 2 p. 406 b 26 ff. Plutarch de animae procreatione 2 u. 3, Zeller, Philos. d. Griech. II a[4] S. 1019, 1 u. S. 1047. Je älter Platon wurde, desto mehr verschiebt sich ihm die frühere strenge Unterscheidung zwischen dialektischer Beweisführung und dogmatischem Mythos zu Gunsten des letzteren; und Aristoteles weiss sehr wohl, weshalb er das poetisch-mythische Halbdunkel als Schranke seiner Kritik nicht anerkennt. Gründeten sich doch die Hauptdogmen der alten Akademie gerade auf die mythischen Bestandteile platonischer Schriften, namentlich des Phädon, des Staates, des Timaeus, und das geschah offenbar im Sinne des Meisters.

er sich damit, über den Inhalt der beiden politischen Hauptwerke Platons einen kritischen Überblick zu geben. Es sind aber auch in der jetzigen Politik noch Partieen erhalten, die mindestens starke Spuren einer früheren Beschäftigung mit demselben Problem bewahrt haben, und zu diesen gehört vor allen Dingen das dritte Buch, welches auch die Erörterungen über das Königtum enthält. Die heutige aporematische Fassung des grössten Teiles dieses Buches ist in der Form der Pragmatieen ebenso organisch begründet, wie die Kritik der Vorgänger; in der Fassung brauchen also diese Bücher nicht wesentlich älter zu sein als andere Hauptteile der Politik. Gleichwohl haben derartige Propylaeen, welche zum eigentlichen Aufbau des Aristoteles führen, häufig eine gewisse Besonderheit bewahrt, die nicht zufällig ist. Da sie ihrer Natur nach propaedeutisch sind, berühren sie sich mehr als andere mit den Jugendschriften des Aristoteles, in welchen er sich mit sorgfältigerer Berücksichtigung der herrschenden Meinungen, als Platon vermocht hatte, seinen Weg zu bahnen versucht hatte, mit den Dialogen. Bereits in jenen äusserlich populär gehaltenen Schriften, welche zum Teil in recht frühe Zeit fallen, war Aristoteles im wesentlichen fertig. Er hatte inhaltlich später wenig davon zurückzunehmen; um so eher erklärt es sich, wenn die spätere Wiederaufnahme derselben Sachen auch eine gewisse Abhängigkeit von der ersten Formulierung zur Folge hat. Diese Abhängigkeit äussert sich seltener in Reminiscenzen an den reichen Fluss der Darstellung und die Fülle anschaulicher Bilder und Beispiele, welche jene Schriften auszeichnete, als in der doppelten Rücksicht auf ein zu gewinnendes Publikum, einmal die noch nicht philosophisch beflissenen Gebildeten, deren Ansichten daher ein breiter Raum vergönnt und oft eine gewisse Berechtigung zugesprochen wird, zweitens auf die ganz unter dem Banne platonischer Anschauungen und Schriften stehenden Mitschüler, für welche platonische Ausführungen weit eingehender berücksichtigt werden, als in der allgemeinen Litteraturübersicht thunlich war.

Der geschlossene Kern des dritten Buches umfasst die Kapitel 6—11 inkl. und 14—16 inkl.[1]). In dieser ganzen Partie arbeitet

1) Damit soll nicht gesagt sein, dass die Aporieen der ersten Kapitel nicht an richtiger Stelle ständen. Über Kapitel 12 und 13 vgl. Bernays' Übersetzung S. 172 Anm. Im 17. Kapitel reisst der aristotelische Zusammenhang ab; die Lücke ist wie II 12 durch minderwertiges Füllwerk notdürftig verklebt.

sich Aristoteles zu seiner eigenen Ansicht durch in beständiger lebhafter Auseinandersetzung mit platonischen Theorien und zwar nicht vornehmlich mit den im Staat und in den Gesetzen, sondern mit den im Politikos entwickelten, wie auch aus den Nachweisen in Susemihls deutscher Ausgabe, welche sich noch vervollständigen lassen, ersichtlich ist. Diese merkwürdige Erscheinung erklärt sich meines Erachtens daraus, dass der Politikos das letzte platonische Werk über diese Fragen war, als Aristoteles sich systematisch mit ihnen zu befassen begann [1]). Im Politikos hat Platon ein äusserstes Maass von philosophischer Schroffheit den bestehenden Verhältnissen gegenüber erreicht, so dass auch die radikalsten Partieen des Staates noch beträchtlich überboten werden. Nur scheinbar wird p. 276c die populäre Unterscheidung zwischen König und Tyrann angenommen, wonach der eine mit Willen der Untergebenen, der andere mit Gewalt herrscht. Ein greisenhaftes Paradieren mit den Äusserlichkeiten der Methode, das man nur mit verwandten Ausführungen des Phaidros oder Phaidon zu vergleichen braucht, um den Abstand zu empfinden, beherrscht den grössten Teil des Dialoges [2]); erst von p. 292 an herrscht das stoffliche Interesse vor und kommt Platons letzte Meinung zu Tage: Die *πολιτική* ist mit der *βασιλική* identisch und ist eine Wissenschaft. Nur darauf kommt es an, dass die Staats-

1) Ein näheres Eingehen auf dies Verhältnis muss ich mir auf eine andere Gelegenheit versparen. Die herrschende Ansicht, dass der Politikos den Staat vorbereite, ist meines Erachtens schon von R. Hirzel, Hermes VIII S. 127f. treffend widerlegt worden. Auch bei Zeller II a⁴ S. 545 ff., 923 ff. habe ich für sie keine überzeugenden Gründe gefunden. Die frühe Abfassung des Theaetet und Sophistes ist mindestens viel zu zweifelhaft, um daran die Chronologie des Politikos zu knüpfen. Ich bin aus Gründen, die ich hier nicht entwickeln kann, von der späten Abfassung jener beiden Dialoge auch nach Zellers letztem Aufsatz (Archiv f. Gesch. d. Phil. IV S. 189 ff. [vgl. auch Archiv V S. 289 ff.]) so fest überzeugt, dass ich schon aus diesem Grunde den Politikos nach dem Staate ansetzen müsste. Aber auch abgesehen von dem trilogischen Zusammenhang scheint mir der Dialog auch in dogmatischer Beziehung manches zu enthalten, was auf Platons letzte schriftstellerische Periode hinweist. Ich möchte hier nur an einen Punkt erinnern, den bereits Plutarch de animae procreatione wiederholt sehr richtig hervorhebt: der Mythos vom doppelten Weltlauf bereitet das Dogma von der bösen Weltseele in den Gesetzen vor, der Timaeus hat davon noch keine Spur, er flieht noch das Problem vom Ursprung des Bösen in der Welt. Der passive Widerstand der Materie gegen den allgütigen Schöpfer und die *ἀνάγκη* als umgekehrter deus ex machina konnten Platon selbst später nicht befriedigen.

2) Dass das eigentliche Thema Nebensache sei, wird p. 285d direkt gesagt.

regierung diese Wissenschaft besitzt, dass ein wirklicher *βασιλικός* an der Spitze steht[1]). Ist dies der Fall, so ist die Verfassung richtig, gleichviel ob der Herrscher nach den Gesetzen oder ohne sie regiert, ja es ist besser, wenn er nicht durch Gesetze gebunden ist, gleichviel ob er in Übereinstimmung mit den Untergebenen oder mit Gewalt seinen Willen durchsetzt. Nur wo das königliche Wissen nicht vorhanden ist, da ist es weit besser, dass das Gesetz herrsche als irgendwelche persönlichen Interessen. Die empirisch nachweisbaren Verfassungen sind nur Nachahmungen der einzig richtigen wissenschaftlichen Verfassung (die wegen der Seltenheit der Begabung in der Regel Monarchie sein würde). Der wahre Herrscher kann nach Belieben absolut oder gesetzlich sein (obwohl er besser stets absolut sein würde). Sind somit alle wirklich existierenden und gewesenen Verfassungen auch nicht die richtigen, so existiert unter ihnen doch ein Wertunterschied in der Weise, dass die Verfassungen die besseren sind, die den nach Gesetzen herrschenden *βασιλικός* nachahmen. Thut dies ein einzelner, so heisst er *βασιλεύς,* gleichviel ob er sich vom Wissen oder vom Meinen leiten lässt[2]); wenn die Reichen die Gesetzesherrschaft des *βασιλικός* nachahmen, so heisst die Verfassung Aristokratie; ahmen sie die absolute Herrschaft des *βασιλικός* nach, so entsteht Oligarchie; der einzelne, der dies ohne wahres Wissen versucht, ist ein Tyrann (p. 301 c). Die beiden Arten der Demokratie, gesetzliche Herrschaft der *πένητες* (Solon) und absolutes Regiment derselben (Demokratie des vierten Jahrhunderts) werden erst p. 303 a ausdrücklich unterschieden. Man würde also nach dem Politikos folgende Rangfolge[3]) der Verfassungen aufzustellen haben:

---

1) Auch nach dem Politikos wäre eine Aristokratie, von wissenschaftlichen Politikern geleitet, denkbar; die historische Existenz einer solchen erkennt Platon aber nicht an und beschäftigt sich nicht weiter mit ihr. Eine *ὀρθὴ δημοκρατία* ist absolut ausgeschlossen durch die Bemerkung p. 292 e. 293 a, dass unter tausend Bürgern keine fünfzig die Herrscherkunst besitzen können, sondern dass sie zu suchen sei *περὶ ἕνα τινὰ καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους.*

2) Theoretisch ist also nicht ausgeschlossen, dass unter den vielen *βασιλεῖς* sich schon einmal ein wahrer *βασιλικός* befand. Platon hatte ja selbst nach dem Philosophen auf dem Throne gesucht. Dass es Dion geworden sein würde, durfte er weiter glauben, da ihn rechtzeitig das Schwert getroffen hatte.

3) Ebenso wie bei Aristoteles sinkt der Wert von 1—3 bei den *ἔννομοι* und steigt die Schlechtigkeit von 1—3 bei den *παράνομοι πολιτεῖαι.*

A. Richtige Verfassung (auf Erden noch nicht dagewesen). Regiment des βασιλικός (oder der wenigen βασιλικοί)

1. absolut,
2. legitim.

B. Die realen mehr oder minder verfehlten Nachahmungen dieser Verfassung,

a) die besseren, legitimen (εὔνομοι genannt):
   1. Königtum,
   2. Aristokratie,
   3. *Politie;

b) die schlechteren, absoluten (παράνομοι):
   1. Ochlokratie,
   2. Oligarchie,
   3. Tyrannis.

Unklarer und weniger durchgearbeitet ist das verfassungsgeschichtliche Schema im Staate. Das Verhältnis des historischen Königtums und der historischen Aristokratie zum Idealstaat, der beides sein kann, wird nicht eingehend erörtert; als Entartungen werden vier Verfassungsformen behandelt: Timokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis, wobei der durchgeführte Parallelismus mit der Degeneration der Einzelfamilie es weder zu konsequenten, systematischen Gesichtspunkten, noch zu einer richtigen Würdigung des geschichtlichen Lebens kommen lässt. Eine bewundernswerte, aber willkürliche psychologische Konstruktion muss in diesem Labyrinth als Ariadnefaden dienen.

Aristoteles nun schliesst sich in dem Teil der Politik, welcher uns hier vornehmlich angeht, eng an das schärfere Schema des Politikos an, wie nicht nur seine Anordnung der Staatsverfassungen, sondern auch die beständigen Seitenblicke auf jenen Dialog beweisen. Aristoteles hält sich zunächst an die Verfassungen, die historisch vorgekommen sind; hier nimmt er von Platon das oberste Princip der Zweiteilung κατὰ νόμον und κατὰ τὸ ἰδίᾳ συμφέρον an und erhält durch Annahme des untergeordneten äusserlichen Einteilungsprincips nach der Anzahl der Herrschenden dieselben sechs Verfassungen, welche von Platon nur als mehr oder minder verfehlte bezeichnet werden konnten. Da Aristoteles aber davon absieht, die ideale Verfassung und die historisch vorgekommenen einander schroff gegenüberzustellen, so kann er die

Verfassungen, welche bei Platon nur als minder verfehlte galten, als richtige bezeichnen, die nach Platons Ansicht ganz verfehlten allein als Ausschreitungen [1]). Noch eine wichtige Abweichung von der platonischen Lehre verdient hervorgehoben zu werden: nach Aristoteles kann die nach Gesetzen handelnde Demokratie eine gute Verfassung sein. Zwar darüber, dass die politische Einsicht nicht Gemeingut vieler einzelner sein könne, verliert er kein Wort, aber gegen Platons absolute Verwerfung der Demokratie ist die Bemerkung gerichtet, dass die thörichte Menge in ihrer Gesamtheit doch richtiger oder mindestens ebenso gut urteilen könne als der einzelne Verständige, *οὐχ ὡς ἕκαστος ἀλλ' ὡς σύμπαντες* [2]).

Ist so die Abhängigkeit des Aristoteles von Platons Politikos in dem zu Grunde gelegten Schema ganz deutlich, so zeigt sich der grosse Unterschied in der Geistesanlage des Schülers doch sofort in dem überall hervorbrechenden Drange nach empirisch-historischer Ausfüllung des abstrakten platonischen Schemas. Schon die grössere Billigkeit gegen die Demokratie lässt sich als eine Wirkung dieses Dranges betrachten. Weder das spartanische Königtum noch irgend eine der sogenannten Aristokratieen hatte annähernd das geleistet, was die athenische Demokratie von Solon bis Aristeides vollbracht hat, und so bekennt sich Aristoteles wiederholt offen zur solonischen Verfassung als einer der besten durchführbaren. Freilich den Schritt, der konsequent gewesen wäre, auch die Tyrannis des sechsten Jahrhunderts als eine der segensreichsten Verfassungsformen in die Amnestie aufzunehmen,

---

1) Es könnte ja scheinen, als könne Aristoteles sich einfach den platonischen Gesetzen anschliessen, wo III p. 715 de die Ansicht, die im Politikos auf das schroffste verfochten war, als sei irgend ein *ἄρχων* (und gerade der einzig wahre *ἄρχων*) nicht an die Gesetze gebunden (Pol. p. 293 d, 294 a), als eine jugendliche Übereilung zurückgenommen wird (aber nicht aus einer eigentlichen Meinungsänderung, sondern nur aus einer pessimistischeren Beurteilung des bei der Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur Durchführbaren). Die Gründe, weshalb ich zwischen den Gedanken der aristotelischen Politik und den platonischen Gesetzen die umgekehrte Abhängigkeit für wahrscheinlich halte, können hier nicht dargelegt werden. Nur darauf sei kurz hingewiesen, dass in der Politik Beziehungen auf Gorgias, Staat, Politikos häufig und deutlich sich finden, aber keine auf die Gesetze. Die Kritik der Gesetze im zweiten Buch scheint erst spät nach Vollendung des meisten der Vollständigkeit halber hinzugefügt zu sein.

2) III 11 p. 1281 a 41 ff., 1282 a 15, III 15 p. 1286 a 28 ff.

thut er nicht, wenigstens nicht in den systematischen Teilen seiner politischen Schriften. Er macht zwar in der *Ἀθηναίων πολιτεία* aus seiner Sympathie für Peisistratos kein Hehl, und im fünften Buche der Politik stimmen einige treffende Bemerkungen über die Gründe der langen Dauer einzelner Tyrannendynastieen recht nachdenklich gegen den abstrakten Tyrannenhass; aber im dritten Buche gewinnt er es doch nicht über sich, die Tyrannis als eine Form des Königtums zu behandeln; Königtum und Tyrannis sind durch den breiten Strom von zwei guten und zwei verfehlten Verfassungsformen geschieden; die Pforten der Hölle, welche der platonische Gorgias hinter dem Tyrannen geschlossen hatte, wagt auch Aristoteles nicht zu öffnen, nur die *αἱρετὴ τυραννίς* der Aisymneten darf ihren Stuhl hinsetzen, wo die Gerechten wohnen.

Wir sind hier bei einer Schranke der aristotelischen Forschung angelangt, die weder verborgen noch zur Diskreditierung seiner historischen Forschung benutzt werden darf; es ist dies der unüberwundene Zwiespalt zwischen den von Platon empfangenen Anregungen, welche von seinem eigenen, nicht so sehr spekulativen als systematischen Triebe mächtig unterstützt wurden, und seinem von unbestechlicher Wahrheitsliebe geleiteten empirisch-historischen Forschungsdrange. Es ist leicht, Aristoteles wegen der Greifbarkeit dieses Zwiespaltes, der sich durch sein ganzes System zieht, Inkonsequenz vorzuwerfen, schon etwas schwieriger, zu ermessen, was wir gerade dieser Inkonsequenz verdanken. Diese Inkonsequenz ist im innersten Grunde Ehrlichkeit, und die Schriften, welche sie am deutlichsten zeigen, stehen gerade darum weit höher als irgend ein konsequent aufgebautes philosophisches Luftschloss oder eine ebenso unfehlbare wie banausische Empirie. Mit Verschweigung oder Vertuschung dieser Thatsache geschieht Aristoteles in seinem eigenen Sinne kein Dienst; wir müssen sie zur richtigen Würdigung seiner Nachrichten über das griechische Königtum im Auge behalten.

Ehe wir zu diesem selbst übergehen, müssen wir noch einen Blick werfen auf die Stellung des Aristoteles zu dem Material, durch welches er die platonische Forschung erweiterte, zu der breiten Masse der historischen Überlieferung, welche er in seinen Politieen beherbergte.

Wir wissen jetzt aus der *Ἀθηναίων πολιτεία*, dass Aristoteles neben den urkundlichen Quellen, die er so sorgfältig als möglich aus-

beutete, die Benutzung der ältesten wie der jüngsten Litteratur nicht gering achtete, schon weil diese vielfach die seither verschütteten urkundlichen Quellen ersetzen musste. Dass er der litterarischen Überlieferung nicht mit moderner quellenkritischer Technik gegenübersteht, hätte man nicht erst aus dem neuen Funde mit Verwunderung zu lernen brauchen; es war aus dem längst Vorhandenen schon ganz ersichtlich und ist überdies selbstverständlich. Was er für die attische Geschichte bereits in Chronikform fixiert fand, das musste er für die anderen *πολιτεῖαι* vielfach noch aus mündlicher Tradition aufzeichnen lassen, soweit dies nicht schon bei den Logographen oder antiquarisch-beflissenen Sophisten, wie Hippias, gesammelt oder in Tragödien behandelt war. Im allgemeinen hat er eine entschiedene Vorliebe für das altertümlich Schlichte und volkstümlich Scheinende im Vergleich zu seiner Schätzung der kunstmässig ausgebildeten Historiographie. Dies erklärt sich vollkommen aus der Bedeutung, welche er selbst dem Volkstümlichen beilegte, aus seiner Überschätzung der Erinnerungsfähigkeit des Menschengeschlechtes, die ihn zum Beispiel veranlasste, den Sprichwörtern und der *πάτριος δόξα* eine liebevolle Sorgfalt zuzuwenden[1]), und aus der von Platon ererbten Abneigung gegen alle Rhetorik, deren Einfluss ja bereits bei Herodot und Thukydides nicht zu übersehen ist. Es ist nicht zu verkennen, dass ihm in der *Ἀθηναίων πολιτεία* von Thukydides abzuweichen mitunter eine gewisse Genugthuung gewährt. Vielleicht ist er in denselben Punkten, wo er gegen Thukydides mit Unrecht misstrauisch ist, zu vertrauensselig gegen einen scheinbar schlichten Berichterstatter wie Hellanikos und wird dadurch zu verhängnisvollen Fehlgriffen verleitet[2]). Ebenso ist aus den

1) Vgl. fg. 13 des Dialogs *περὶ φιλοσοφίας* (Rose, A. q. f. fg.) und Metaph. *A* 3 p. 983b 29, *Λ* 8 p. 1074b 1 ff. Vgl. auch fg. 10—12 *περὶ φιλοσοφίας*, wo Aristoteles die Schlüsse aus den Phaenomenen des Traumes und der Ordnung des Weltgebäudes auf die Existenz der Götter, welchen bereits die *πρῶτοι* gezogen haben, beifällig anführt. Er berührt sich hier mit der Stoa, weil er wie sie von kynischen Ausführungen abhängig ist.

2) Vielleicht erklärt sich so der nicht zu verteidigende Irrtum in der Chronologie des Themistokles *Ἀθ. πολ.* c. 25. Was Thukydides I 97 dem Hellanikos vorwirft, dass er *τοῖς χρόνοις οὐκ ἀκριβῶς* verfahre, trifft gerade auf dies Kapitel zu. Aristoteles folgt auch sonst mitunter nachweisbar dem Hellanikos, so in der *Ἰθακησίων πολιτεία* (fg. 506 bei Rose, A. q. f. fg. = Hellanikos fg. 141 Müller). Wichtig ist die entschiedene Abhängigkeit von Hellanikos in der römischen Gründungssage, die

Bruchstücken der *νόμιμα βαρβαρικά* zu ersehen, dass er nicht selten von Herodot abwich, und es ist sehr wahrscheinlich, dass er in diesen Fällen oft dem älteren Hekataios folgte [1]). Eine feste Methode der Quellenkritik dürfen wir bei ihm natürlich noch nicht erwarten, nicht einmal die konsequente Durchführung einzelner Gesichtspunkte. Von Thukydides hat er sicherlich viel gelernt, und auf Antiochos von Syrakus weist er einmal mit Auszeichnung hin [2]). Wenn er aber die Poesie für philosophischer erklärt als die Geschichtschreibung [3]), so liegt hierin nicht nur die Feststellung einer selbstverständlichen Thatsache, sondern zugleich ein Werturteil. Um die Theorieen und Spekulationen der Historiker, die schon bei Hekataios durchaus nicht fehlen, hat er sich wenig gekümmert. So findet sich zum Beispiel bei Herodot I 96 ff. eine sehr beachtenswerte sophistisch angehauchte Theorie über die Entstehung des Königtums und damit der festen *πόλις* aus der allgemeinen Ungerechtigkeit und dem Bedürfnis nach einem gerechten, dem Hader des Volkes zu göttlicher Unnahbarkeit entrückten Richter. Diese Theorie bleibt in der Politik einfach unberücksichtigt. Dies vornehme Ignorieren trifft die Historiker der Sophistenzeit ebenso wie die Sophisten, obwohl sich auch hier bei Aristoteles die platonische Schroffheit gemildert zeigt und einzelne, auch bedeutendere Anregungen nicht ausgeschlossen sind. Namentlich da, wo auf der platonischen Grundlage mit bestem Willen nicht weiter zu bauen war, zeigt sich eine grössere Unbefangenheit und eine eingehendere Würdigung der Vorgänger, zum Beispiel in den homerischen Fragen [4]).

Aus der zu grossen Gläubigkeit gegen scheinbar volkstüm-

---

aus Dionysios Hal. I 72 hervorgeht (Hellanikos fg. 53, Aristoteles fg. 609). In Roses musterhafter Fragmentsammlung fehlt merkwürdigerweise der Hinweis auf Plutarch. virt. mul. 1, vgl. auch Euseb. chron. I S. 278.

1) Vgl. das im Rhein. Mus. 42 S. 192 ff. [s. Abteilung III in dem Aufsatze über die historischen Arbeiten der älteren Peripatetiker] über Nikolaos *παραδόξων ἐθῶν συναγωγή* Bemerkte. Die dort versuchte Zurückführung dieser Schrift auf Aristoteles' *νόμιμα βαρβαρικά* hat durch die Übereinstimmung der von Mahaffy herausgegebenen Flinders Petrie papyri pl. IX S. 29 mit Nikolaos eine erwünschte Bestätigung gefunden.

2) Politik VII 10 p. 1329b 9. Vgl. Niebuhr, Röm. Gesch. I S. 73, Rhein. Mus. 42 S. 182 Anm. 2 [s. die Bemerkung des Herausgebers in Anm. 1].

3) Poetik 8 p. 1451b 5.

4) Vgl. meine Prolegomena zu Platons Staat S. 39 ff. [= Kl. Schr. I S. 197 ff.].

liche Überlieferung kann man Aristoteles keinen Vorwurf machen; er teilt sie mit dem ganzen Altertum. Ja man muss anerkennen, dass, von Thukydides abgesehen, niemand so einschneidend Kritik geübt hat, als er[1]). Die Geschichte des Archontats in der *Ἀθηναίων πολιτεία*, wo er an Stelle einer scheinbar sehr plausiblen Quasiüberlieferung Schlüsse aus den *σημεῖα* setzt, um die ihn jeder moderne Forscher beneiden dürfte, ist ein glänzendes Beispiel gesunder historischer Kritik. Auch muss man zugeben, dass es nicht unbedingten Glauben bei Aristoteles voraussetzt, wenn er ebenso wie Herodot über die Urgeschichte einer *πόλις* vielfach den *λόγος τῶν ἐπιχωρίων* referiert, wo eine andere Überlieferung gar nicht erreichbar ist. Wir müssen ihm dafür nur dankbar sein. Dass er aber das Gedächtnis der Menschheit beträchtlich überschätzt, ist keine Frage, und ebensowenig, dass ihm der Gedanke an eine volkstümliche Tendenzdichtung noch nicht gekommen ist. Der erbitterte Streit megarischer Antiquare gegen die Übermacht der attischen Tradition legte diesen Gedanken zwar nahe, und für die Sagenveränderung im attischen Drama ist er von dem dem Aristoteles nahestehenden Verfasser des Minos mit Glück ausgeführt; aber auch jene Männer blieben bei der Hypothese der litterarischen Fälschung stehen und huldigten der antiken Unsitte, überall persönliche Erfinder aufzuspüren.

In Bezug auf unser Thema kommt die Traditionsgläubigkeit des Aristoteles vornehmlich für die Bemerkungen in Betracht, welche sich im fünften Buche der Politik über die Auflösung des Königtums finden und an ihrer Stelle besprochen werden sollen.

Für das ungeheure Material der landschaftlichen Überlieferung, das in Aristoteles' *πολιτεῖαι* vorlag, und das er in der Politik als bekannt voraussetzt, sind wir leider zumeist auf späte Surrogate angewiesen. Ich hoffe aber, es wird sich zeigen, dass diese Surrogate doch nicht so schlecht sind, wie sie wenigstens nach ihrer zaghaften Benutzung für die älteste griechische Geschichte gehalten zu werden scheinen. Wenigstens sind die tendenziösen Verschiebungen meist sehr alt und bereits in der vorlitterarischen landschaftlichen Überlieferung vorhanden. Das

---

1) Ephoros hat zwar den schönen Grundsatz, dass über die ältesten Zeiten die kürzesten Berichte den meisten Glauben verdienen (fg. 2 Harp. s. v. *ἀρχαίως*); wer weiss aber, wo er den aufgelesen hat; nach der Anwendung darf man bei ihm nicht fragen.

beste Beispiel hierüber sind die verschiedenen Versionen der κτίσις Kyrenes bei Herodot. Schwere Entstellungen hat der Stoff der Überlieferung seit den Logographen nicht mehr erlitten, da die meisten Weitergeber dieses Stoffes zum Glück konservativ gesinnt waren; so vor allem Aristoteles, dann die von ihm abhängigen Atthidographen und Periegeten. Ein verhältnismässig harmloses Entstellungsmittel ist der Rationalismus eines Hekataios, Ephoros, Philochoros und anderer, da er in seiner Entdeckerfreude häufig das zu Entstellende noch vorführt. Schlimmer sind die chronologischen Verrenkungen zuliebe einem panhellenischen chronologischen System; hier hat Hellanikos und Ephoros viel gesündigt, Aristoteles, wie es scheint, nicht. Die chronologischen Systeme solcher Historiker müssten erst genau ermittelt werden, um ihre üble Ausfüllung genealogischer Lücken überall mit Sicherheit zu entfernen. Zum Glück haben sie das Prokrustesbett meist für zu kurze Überlieferung benutzt. Als unvermeidliches Übel kommt dann noch das immer radikalere und immer flüchtigere Excerpieren der Späteren in Betracht. Dadurch ist natürlich manche gute Überlieferung bis zur Sinnlosigkeit entstellt worden, manche wertvolle Variante verloren gegangen, während die schlechtere bewahrt blieb, oder sind gar einander ausschliessende Varianten kontaminiert worden. Am meisten von diesen Verderbnissen verschont blieb die peripatetische und die periegetische Litteratur auch noch der Kaiserzeit. Wenigstens geben die Fälle zu denken, wo Pausanias gegen Herodot zu polemisieren scheint oder eine kurze Andeutung der aristotelischen Politik sich aus Athenaeus, Plutarch oder Pausanias verstehen und illustrieren lässt.

KAPITEL II.

ARISTOTELES ÜBER DIE ARTEN DES KÖNIGTUMS.

Platon hatte im Politikos drei Formen der Monarchie unterschieden: die wissenschaftliche *βασιλεία* des *βασιλικός*, welche das Beste der Beherrschten im Auge hat, diese aber nicht von der Richtigkeit ihrer Massregeln zu überzeugen braucht, sondern despotisch sein kann wie die Tyrannis; das legitime Königtum, das nach den Gesetzen und zum Besten der Untergebenen besteht; und die Tyrannis, welche das philosophische Königtum in Beziehung auf die absolute Gewalt nachahmt, dabei aber unwissenschaftlich und egoistisch ist. Die Verwandtschaft dieser Konstruktion mit dem Grunddogma der Ideenlehre ist leicht ersichtlich. Platon könnte die wissenschaftliche *βασιλεία* auch nennen *αὐτὴ ἡ βασιλεία*, die legitime *βασιλεία* und die Tyrannis als ihr besseres und verzerrteres Abbild in der Sinnlichkeit betrachten, wie er ja für die empirischen Verfassungsformen auch den von den Pythagoreern entlehnten Ausdruck *μίμησις* anwendet. Auch im Staate hatte er schon einmal in einem Momente der Ermüdung (IX p. 592 b) gemeint, sein Idealstaat existiere auf Erden nirgends: *ἀλλ' ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν.* Dass das wissenschaftliche Königtum sich zu allen anderen Verfassungen verhält, wie Göttliches zum Menschlichen, wird auch im Politikos ausdrücklich betont p. 303 b: *πασῶν γὰρ ἐκείνην* (sc. *τὴν πολιτείαν*) *γε ἐκκριτέον, οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων, ἐκ τῶν ἄλλων πολιτειῶν.* Platon hat aber jedenfalls mit Absicht im Politikos, wie überhaupt in den meisten späteren Dialogen, die Ideenlehre beiseite gelassen.

Er hielt ja den *βασιλικός*, den Mann der königlichen Wissenschaft, für möglich und nur durch ihn wieder, wenn er an die rechte Stelle gestellt würde, d. h. entweder selbst absolute Herrschaft erlangte oder den richtigen Herrscher für sich gewänne, die erreichbare Vervollkommnung des Menschengeschlechtes für durchführbar. Wohl würde diese Verfassung über die anderen wie ein Gott über Menschen hervorragen; aber dafür war ja der *θεῖος ἀνήρ*, der die richtige Wissenschaft besitzt und allein die Tugend lehren kann, möglich; dass Platon selbst auf diese Bezeichnung Anspruch erhob, deutet er am Schluss des Menon jedem, der hören will, verständlich genug an.

Auch in den aristotelischen Kapiteln über das Königtum, Pol. III 14—16, zeigt sich die auch sonst zu beobachtende Doppelseitigkeit seines Forschens: neben starker Abhängigkeit von platonischen Spekulationen das lebhafte Bedürfnis, sie dem Boden der konkreten Wirklichkeit zu nähern, Einseitigkeiten zu korrigieren, Schroffheiten zu mildern, die abstrakten Umrisse mit lebendigen Farben auszufüllen. Dass das Schema der drei richtigen und der drei degenerierten Verfassungen, an welches sich die Erörterung über das Königtum, als die erste der richtigen Verfassungen unmittelbar anschliesst, aus Platons Politikos entlehnt ist, wurde bereits bemerkt. Eine Milderung des philosophischen Rigorismus liegt zunächst darin, dass die Verfassungen, welche Platon nur als minder verfehlt bezeichnen konnte, als richtig anerkannt werden; man sollte erwarten, dass die göttliche, siebente Verfassung Platons (Polit. p. 303 b) als ein unnahbares Luftschloss aufgegeben sei. Das ist aber keineswegs der Fall; sie muss sich nur mit den anderen in Reihe und Glied stellen und ein scharfes Examen über ihre Berechtigung und Durchführbarkeit bestehen. Sie tritt neben die übrigen Formen der wirklichen *βασιλεία*; denn auch hier vermochte Aristoteles sich nicht bei der begrifflichen Konstruktion zu beruhigen, sondern weist aus seinen historischen Studien sehr verschiedene Formen der *νόμιμος βασιλεία* nach, welchen die platonische Chimäre der *παμβασιλεία* koordiniert wird. Der Ausgangspunkt wie der Zielpunkt ist eben durchaus kein historischer; sondern die reformatorisch-praktische Frage, unter welchen Verhältnissen jede der drei richtigen Verfassungen angebracht sei, steht im Vordergrunde. Deshalb werden der für griechische Verhältnisse gar nicht mehr praktisch in Betracht

kommenden παμβασιλεία eigentlich die allermeisten Erörterungen gewidmet. Das Problem tritt schon auf in dem besonderen Entwurf über die Herrschaftsansprüche der verschiedenen politischen und socialen Faktoren, welcher in den Kapiteln 12 und 13 enthalten ist. Kapitel 13 p. 1284a 3 ff. heisst es: Wenn einer existiert, der an Übermass der Tugend so sehr hervorragt, oder mehrere, aber doch nicht so viele, um einen Staat für sich bilden zu können, so ausgezeichnet sind, dass die Tugend und politische Fähigkeit aller übrigen sich mit der ihrigen, wenn es mehrere sind, oder mit der seinigen, wenn es einer ist, gar nicht vergleichen lässt, dann darf man diese nicht mehr als Teile der Bürgerschaft ansetzen; denn es geschieht ihnen Unrecht, wenn sie, die an Tugend und politischer Fähigkeit so ungleich den anderen sind, nur des gleichen Rechtes mit ihnen gewürdigt werden; ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. Hier wird mit deutlicher Anlehnung an Platons Politikos p. 303b die Möglichkeit eines θεῖος ἀνήρ (oder mehrerer) wenigstens hypothetisch zugelassen, und in diesem Falle auch die Monarchie (bezw. die Aristokratie) als die einzig berechtigte Regierungsform anerkannt. Auch dass diese Herrschaft absolut sein müsse, wird in dem folgenden Satze ausdrücklich anerkannt: „Von hier aus ist auch klar, dass die Gesetzgebung sich notwendig nur auf Menschen gleicher Art und gleicher Fähigkeit bezieht. Gegen derartige (Übermenschen) aber giebt es kein Gesetz; denn sie sind selbst Gesetz.“ Wenn im besten Staat ein solcher einzelner ersteht, heisst es dann weiter am Schluss des Kapitels, so kann man ihn doch nicht verbannen und kann auch nicht verlangen, dass er Unterthan sei; das wäre ja dasselbe, als ob man das von Zeus verlangte. Es bleibt also nichts, als was von der Natur gegeben zu sein scheint, dass einem solchen alle freudig gehorchen, so dass solche Männer für ewige Zeiten in den Staaten Könige sind [1]).

---

1) Aristoteles hat hier natürlich durchweg den abstrakten philosophischen Herrscher Platons im Auge, also wenn man durchaus an ein konkretes Beispiel denken will, Platon selbst oder allenfalls Dion, jedenfalls nicht Alexander, wie überhaupt die Politik noch ganz auf dem Boden der klassischen Kleinstaaterei steht und von dem politischen Geiste des Hellenismus noch gar nicht berührt ist. Pol. III 14 sucht man vergeblich eine Erwähnung des makedonischen Königtums; es hätte zwischen das heroische und spartanische gehört; eine Μακεδόνων πολιτεία gab es nicht; was Pol. VII 2 p. 1324b 15 von den Makedonen erzählt wird, stammt aus den νόμιμα βαρβαρικά; das ist attischer Metökenhochmut.

(Vgl. III 17 p. 1288a 15 ff.) So stark platonisch, wie in dieser Vorlesung über die Herrschaftsrechte, welche, wie Bernays richtig bemerkt, die Ordner der Politik wegen der Erörterung über den Ostrakismos nicht unterdrücken wollten, obwohl der übrige Inhalt zum grössten Teil in etwas anderer Wendung in anderen Kapiteln vorkommt, so stark platonisch drückt sich Aristoteles über das absolute Herrenrecht des *θεῖος ἀνήρ* sonst nicht aus. Dieselben Fragen werden aber von etwas anderem Gesichtspunkte aus wieder vorgenommen, wiederum mit engem Anschluss an den platonischen Politikos. Ob und wann die *παμβασιλεία* zuträglich sei, soll untersucht werden. Für diese Form der Herrschaft giebt Aristoteles den Satz zu, den Platon im Politikos p. 258e aufgestellt hatte, und dessen Allgemeingültigkeit er im Eingang seiner Politik bestreitet, dass der absolute Herrscher gewissermassen nur der pater familias einer *πόλις* oder eines *ἔθνος* sei. Die Frage, ob die *παμβασιλεία* zuträglich sei, wird nun auf die andere zurückgeführt, ob es besser sei, dass die besten Gesetze oder dass der beste Mann herrsche. Da ist nun von vornherein klar, dass auch die besten Gesetze niemals den Einzelfall berücksichtigen können, also stets eines oder mehrerer Ausleger bedürfen. Soweit aber gesetzliche Bestimmungen reichen können, ist es durchaus wünschenswert, dass sie herrschen; denn das Gesetz ist ohne Leidenschaft, der Herrscher nie. Dass die Vergleichung des Herrschers mit dem Arzte unzutreffend sei, wird dann in unverkennbarer Opposition gegen Platons Politikos p. 296b. 298c ausgeführt, da der Arzt kein von dem Patienten verschiedenes Interesse habe; sonst würden auch hier Vorschriften angebrachter sein als absolute Macht des Arztes[1]). Für das Gebiet, auf das die Gesetze sich nicht erstrecken können, soll da ein einzelner entscheiden oder mehrere? Je mehr, desto besser, wenn gute Männer da sind! Denn erstlich sehen zwei immer mehr als einer, und auch die Monarchen sind genötigt, sich Helfer und Ratgeber an die Seite zu setzen, wodurch die Verfassung schon eine latente Aristokratie wird[2]); und dann ist stets die grössere Masse der

---

1) Sehr nahe steht unserem Kapitel die Politik II 8 eingeschobene Aporie, ob und inwiefern es ratsam sei, Gesetze zu ändern.

2) Auch Kapitel 15 und 16, aus dem ich hier einiges vorwegnehme, sind eigentlich zwei parallele Anläufe zur Erledigung derselben Frage nicht ohne einzelne

Korruption weniger ausgesetzt, sowie eine grössere Wassermenge schwerer verfault als eine kleinere[1]). Diese von Platon sehr abweichende Schätzung des gesunden Instinktes der Massen und die richtige Einsicht in den historischen Gang der griechischen Verfassungsentwickelung bringt Aristoteles zuletzt sogar zu dem Geständnis p. 1286b 20: *ἐπεὶ δὲ καὶ μείζους εἶναι συμβέβηκε τὰς πόλεις, ἴσως οὐδὲ ῥάδιον ἔτι γίνεσθαι πολιτείαν ἑτέραν παρὰ δημοκρατίαν.*

So weit ist hier also Aristoteles, von platonischer Grundlage ausgehend, abgekommen, nicht nur von der Durchführbarkeit, sondern sogar von der Wünschbarkeit der *θεία πολιτεία* seines Lehrers. Im Grunde ist er, wie so oft, bei der solonischen Verfassung, als der besten für grössere Gemeinwesen durchführbaren, angelangt. Die Frage, ob absolutes Königtum möglich und angebracht sei, muss, wenigstens für die Gegenwart, unbedingt verneint werden. Aristoteles hatte die Frage aber für das Königtum im allgemeinen aufgeworfen. Dass der Name sehr verschiedene Dinge umfasse, war im Kapitel 14 ausgeführt worden. Um die allgemeine Frage über die Zuträglichkeit des Königtums zu entscheiden, so wird zu Beginn des fünfzehnten Kapitels ausgeführt, genügt es, die beiden Extreme daraufhin zu untersuchen, das absolute Königtum Platons und das allerkonstitutionellste historische Königtum, das spartanische. Dies ist aber eigentlich nur eine erbliche, zeitlich unbeschränkte Feldherrnschaft, also keine eigentliche Verfassung, sondern eine gesetzliche Massregel, welche in verschiedenen Verfassungen vorkommen kann und vorkommt, *ὥστ' ἀφείσθω τὴν πρώτην.* Hier ist *τὴν πρώτην* zu unterstreichen. Dass nämlich auf eine Kritik des spartanischen Königtums nicht verzichtet werden sollte, geht aus Pol. II 9 p. 1271a 20 hervor. Hier wird die Frage, ob Königtum den Staaten überhaupt vorteilhaft sei oder nicht, hinausgeschoben; doch so viel lasse sich sagen, dass es jedenfalls besser sei, wenn es nicht so sei wie jetzt in Sparta, sondern wenn jeder einzelne König nach

---

Wiederholungen. Diese Art ist aber Aristoteles auch da nicht fremd, wo er in fortlaufendem Zusammenhange schreibt oder vielmehr spricht.

1) III 15 p. 1286a 31 *ἔτι μᾶλλον ἀδιάφθορον τὸ πολύ· καθάπερ [γὰρ] ὕδωρ τὸ πλεῖον, οὕτω καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὀλίγων ἀδιαφθορώτερον.* Hiermit vergleiche man, was Aristoteles *Ἀθ. πολ.* 41 für die Vielköpfigkeit der demokratischen Organe anführt: *εὐδιαφθορώτεροι γὰρ οἱ ὀλίγοι τῶν πολλῶν εἰσιν καὶ κέρδει καὶ χάρισιν.*

seinem Leben beurteilt und danach zur Herrschaft zugelassen würde; in Sparta habe der Gesetzgeber ja selbst daran geweifelt für die Güte des einzelnen Königs zu bürgen; deshalb pflege man auch mit ihnen zusammen ihre Feinde auszuschicken und halte den Zwist der beiden Königshäuser für eine Bedingung der Erhaltung des Staates. Dem *κατὰ τὸν αὐτοῦ βίον κρίνεσθαι ἕκαστον,* das als wünschenswert bezeichnet wird, kann nur gegenüberstehen ein aus dem *καθάπερ νῦν* zu entnehmendes *κατὰ γένος ἀκολουθεῖν*; in demselben Sinne wird zum Schluss von Kapitel 15 ausgeführt, dass erbliches Königtum jedenfalls bedenklich sei; denn dass ein guter König seinen missratenen Sohn von der Nachfolge ausschliesse, erfordere übermenschliche Sachlichkeit. Die folgende Erörterung über die zweckmässige Stärke der Leibwache bezieht sich auf die Gefahr des Überganges einer *νόμιμος βασιλεία* oder Aisymnetie in eine Tyrannis.

Die Schlussbetrachtung über die Bedingungen der Berechtigung des Königtums sind uns leider verloren gegangen. Zwar ist in Kapitel 17 die Fragestellung, welches *πλῆθος βασιλευτόν,* welches *ἀριστοκρατικόν* und welches *πολιτικόν* sei, echt aristotelisch; aber dass die armselig-tautologischen Definitionen dieser *πλήθη* elendes Füllwerk sind, hat Krohn richtig erkannt[1]). P. 1288a 7—16 ist also eine wertvolle Auseinandersetzung des Aristoteles auf das notdürftigste ersetzt, nur um scheinbar den Faden nicht abreissen zu lassen[2]). Aber auch der Schluss des Buches ist nicht echt. Was zunächst auf die Klassifikation der *πλήθη* folgt, ist eine nochmalige Ausführung der Umstände, unter denen absolute

---

1) Zur Kritik aristotelischer Schriften I, Brandenburg 1872.

2) Das Fehlende hätte aus den vorhergehenden Andeutungen, namentlich aus III 15 p. 1286b 8ff., weit besser ergänzt werden können. Jedenfalls würden die Ausführungen des Aristoteles in der Hauptsache darauf hinausgelaufen sein, dass die *παμβασιλεία* zwar unter gewissen Barbaren, d. h. zur Sklaverei geborenen Menschen stets zuträglich sei, unter freien Menschen aber nur, wenn sie wirklich ein einzelner wie ein Gott überrage. Die Berechtigung des heroischen Königtums würde er auf das Kindesalter freier Völker beschränkt haben, als diese im Kampf ums Dasein noch entschlossene und kluge Führer nötig hatten, die sie dann für die empfangenen Wohlthaten königlich ehrten, und als, wegen der Kleinheit der Staaten, solche Männer noch selten waren. Die zeitlich beschränkte Aisymnetie würde in socialen Krisen berechtigt sein, die *στρατηγία ἀΐδιος* der spartanischen Könige als blosse Massregel, nicht als Verfassungsform, in den verschiedensten Verfassungen und unter den verschiedensten Umständen, nur dass die Erblichkeit hier vom Übel sein würde.

Monarchie berechtigt ist. Aber die Annahme, dass ein γένος ὅλον so sehr an Tugend hervorragen könne, dass seine absolute Herrschaft gerechtfertigt sei, widerspricht strikt den Bedenken, welche Aristoteles gegen die Erblichkeit überhaupt äussert[1]). Wenn diese Bemerkung aristotelisch ist, so gehört sie jedenfalls nicht in die Zeit und den Zusammenhang der Kapitel 13—16, sondern würde aus einer monarchischeren bezw. platonischeren Epoche seines Philosophierens stammen. Allenfalls könnte sie einmal in die Nähe des Schlusses von Kapitel 13 gehört haben; wahrscheinlicher ist aber, dass sie überhaupt unaristotelisch ist.

Der Schlussabsatz des Buches von p. 1288a 32 an gehört einem späten Redaktor an; leider ist er und ähnliche Stellen schuld an der Umstellung der Bücher der Politik gegen die handschriftliche Reihenfolge, eine Umstellung, welche nur geeignet ist, den Einblick in die Geschichte der Bruchstücke zu trüben, und gar nichts bessert.

Dies ist im grossen der systematische Zusammenhang, in welchen die III 14 versuchten Unterscheidungen der verschiedenen Arten des Königtums gehören. Dass dieser Zusammenhang auch für die Verwertung der rein historischen Nachrichten nicht gleichgültig ist, wird aus seiner Darlegung klar sein; dass die historische Forschung bei Aristoteles eine von Haus aus selbständige und unabhängige Form des „natürlichen Erkenntnistriebes" ist, soll damit nicht geleugnet werden. Für die reformatorische Frage, ob das Königtum überhaupt und im besonderen, welche Form für welche socialen Verhältnisse eine zuträgliche Verfassung sei, kommen ja nach Aristoteles' Meinung nur die beiden extremen Formen in Betracht; und das eine Extrem war wenigstens in der hellenischen Verfassungsgeschichte nicht nachzuweisen, sondern ist ein Postulat Platons. Die Übersicht über sämtliche hellenische Formen des Königtums ist gleichwohl theoretisch gerechtfertigt,

1) Man müsste dann die Äusserung von einer Aristokratie der gleichzeitig mündigen Mitglieder des γένος verstehen; aber dass diese alle Tugendausbünde sein sollten, wäre doch mindestens ebenso wunderbar, wie die Erblichkeit der Tugend. Von dieser hat ja Aristoteles wie alle normalen Hellenen einen sehr hohen Begriff; nur mit Sicherheit damit rechnen kann man nicht. Allerdings wird auch in dem unzweifelhaft echten, aber zu anderer Zeit formulierten fünften Buch Kap. 10 das Vorkommen einer ὑπεροχὴ γένους κατ' ἀρετὴν als Entstehungsgrund des Königtums angenommen.

um die beiden Endpunkte der Reihe festzustellen; offenbar empfindet aber Aristoteles an dieser Umstellung ein von dem spekulativ-reformatorischen Ausgangspunkt seiner Untersuchung unabhängiges Vergnügen. Am sichtbarsten ist diese Freude an der Wirklichkeit bei der Richtigstellung der verfassungsgeschichtlichen Umwälzungen III 15 p. 1286b 8 ff.; sie steigert sich zu Schluss des fünften Buches zu einer scharfen, aber sachlich berechtigten Kritik der aprioristischen Konstruktionen des platonischen Staates. Allerdings hat diese Polemik etwas Agonistisches; aus der reichen Fülle seines historischen Materials hält Aristoteles seinem Lehrer die grosse Mannigfaltigkeit der möglichen und wirklichen *μεταβολαί* vor, ohne zu betonen, dass diese Wandlungen nicht alle typisch gleichwertig sind, dass z. B. der Übergang einer Demokratie in eine Oligarchie nur ein reaktionärer Rückfall ist, der noch dazu meist durch unorganische äussere vis major bedingt ist, dass der Übergang der Tyrannis in die Demokratie nur ein Symptom dafür ist, dass der monarchische *προστάτης τοῦ δήμου* zu früh aufgetreten ist. Ein wirklicher Widerspruch mit der klaren Entwickelungskizze III 15 liegt nicht vor.

Dem vorsichtigen Misstrauen des Aristoteles gegen die Kongruenz von Wort und Begriff verdanken wir auch die Erörterung über die verschiedenen Arten des Königtums III 14, an welche sich die Behandlung der Oligarchie und Demokratie *κατ' εἴδη* im vierten und sechsten Buche sowie die Kritik des platonischen Staates am Schluss des fünften Buches organisch anschliessen. Erst Aristoteles hat die begriffliche Spaltung der *ὁμώνυμα* konsequent und systematisch geübt und damit die Logik einigermassen vom Gängelbande der Grammatik befreit [1]). Aristoteles beginnt p. 1285a 1 seine Übersicht mit dem spartanischen Königtum; dies scheine das konstitutionellste (*μάλιστα κατὰ νόμον*) zu sein; der König habe keine Macht über alles, sondern sei nur ausser Landes der (unumschränkte) Führer im Kriege und habe die Kultangelegenheiten unter sich. Dies Königtum sei nur ein zeitlich unbegrenztes vollmächtiges Feldherrntum (das im Frieden ruht). Herr über

---

1) Das ehrwürdige älteste Beispiel dieser Methode ist wohl die Unterscheidung der doppelten *ἔρις* in Hesiods Erga, danach in Pausanias' Erotikos [s. Akademika S. 43] und den Symposien Xenophons und Platons der doppelte *ἔρως* und die doppelte Aphrodite. Freilich leiden sonst platonische Schlussfolgerungen sehr oft an den Fesseln des Sprachgebrauches.

Leben und Tod sei der König nicht, ausser im Kriege ἐν χειρὸς νόμῳ[1]), wie ja auch Agamemnon in der Ilias (B 391 ff.) dem Ungehorsamen mit dem Tode drohe mit Berufung auf seine Feldherrngewalt πὰρ γὰρ ἐμοὶ θάνατος[2]). Solche Königsherrschaften (wie die spartanische) sind teils erblich, teils wählbar; in beiden Fällen fallen sie nach Pol. III 15 p. 1286a 2 nicht mehr unter die Verfassungen, sondern unter die republikanischen Ämter, für welche natürlich die Erblichkeit eine Thorheit ist (III 15 p. 1286b 23).

Die zweite Form repräsentiert ein Königtum, das bei einigen Barbaren existiert. Der König hat absolute Gewalt, aber gesetzmässige und ererbte. Weil die Barbaren, namentlich die asiatischen, sklavisch angelegt sind, dulden sie ohne Widerspruch eine solche Herrschaft; der Gewalt nach steht dies Königtum der Tyrannis gleich; da es aber ererbt und gesetzmässig ist, bleibt es unerschüttert. Symptom für den königlichen Charakter dieser Verfassung ist, dass die Leibwache aus freiwilligen Bürgern, nicht aus fremden Söldnern besteht.

Die dritte Art des Königtums ist die Aisymnetie, welche bei den alten Hellenen mehrfach vorkam. Sie unterscheidet sich vom absoluten Königtum der Barbaren wesentlich dadurch, dass die Gewalt nicht ererbt, sondern durch das Vertrauen des Volkes übertragen ist. Auch diese Stellung ist der Machtfülle nach eine tyrannische; königlich ist sie aber, weil der Aisymnet gewählt ist

---

1) Die Susemihlsche Übersetzung „Im Handgemenge", ist gelind gesagt missverständlich. Richtiger Bernays als standrechtliches Verfahren; genauer würde aber sein: mit eigener Hand (ohne jedes Verfahren), wozu dann zu ergänzen wäre: und auf der Stelle die auf frischer That bei Ungehorsam oder Gehorsamsverweigerung Betroffenen.

2) Das Citat stimmt ebensowenig mit unseren Iliashandschriften als das verwandte von *O* 348 ff. in der Nikomachischen Ethik III 11 p. 1116a 36. Es ist ja anerkannt, dass Aristoteles einen weit schlechteren Homertext hatte, als z. B. Platon, dessen Homer dem alexandrinischen nahe kommt. Das waren bei Aristoteles natürlich nicht Sparsamkeitsgründe, sondern er glaubte in irgend einer verwilderten Recension eine reichere oder eine reinere Überlieferung aufgefunden zu haben. In unserem Falle ist das Königsrecht im Kriege mit den Worten πὰρ γὰρ ἐμοὶ θάνατος präciser formuliert als irgendwo in unserer Überlieferung; solche Abweichungen mochten in erster Linie Aristoteles, welcher Homer nicht textkritisch, sondern als antiquarisch-kulturgeschichtlicher Forscher gegenüberstand, zu seiner Bevorzugung einer schlechteren Tradition veranlassen. Nach Athenaeus p. 556d scheint es, dass in der Ilias des Aristoteles in der Presbeia auch Phoinix mit einem Kebsweib zu Bett ging, was für eine ziemlich ausgedehnte und nicht gerade erbauliche Interpolation spricht.

und mit Willen des Volkes herrscht, teils lebenslänglich, teils auf bestimmte Zeit für eine bestimmte Aufgabe.

Die vierte Form der *βασιλεία* ist das altgriechische heroische Königtum. Dieser König herrscht über freiwillig Gehorchende nach dem Gesetz und hat seine Gewalt ererbt. Dadurch nämlich, dass die ersten nachmaligen Könige Wohlthäter der Menge waren durch Erfindungen (*διὰ τέχνας*)[1]) oder durch Kriegsthaten[2]) oder durch Stiftung grösserer politischer Einheiten (*διὰ τὸ συναγαγεῖν*)[3]) oder durch Landerwerb[4]), wurden sie Könige über freiwillige Unterthanen und Begründer erblicher Dynastieen. Sie waren berechtigt zur Führung im Krieg, zu den nicht hieratischen Opfern, und ausserdem sprachen sie Recht. Letzteres teils nach Ablegung eines Richtereides, teils ohne einen solchen; als Eid aber galt Emporheben des Scepters. In der alten Zeit waren sie wirkliche und beständige Herrscher, nicht nur[5]) in der Stadt, sondern auch in der Landschaft und jenseits deren Grenzen. Als aber später die Könige einige Rechte selbst aufgaben, andere sich vom Volke nehmen liessen, blieben in den meisten Staaten[6]) bestimmte Opfer ihr einziges Vorrecht; da aber, wo man überhaupt noch mit einem gewissen Recht von Königsherrschaft sprechen kann, behielten sie fortdauernd die Führung im Kriege jenseits der Landesgrenze.

Die fünfte Form des Königtums, die abstrakte *παμβασιλεία* Platons, welche diesen vier historisch nachweisbaren Formen koordiniert wird, wurde bereits besprochen; wir können uns also jetzt auf genauere Betrachtung der historischen Skizze beschränken. Die anderen Kapitel der Politik IV 10 und V 10, obwohl sie mit III 14. 15 nicht aus einem Guss sind, fügen doch für die Ent-

---

1) Aristoteles hat hier offenbar sagenhafte Könige, wie Phoroneus, Pelasgos, Lykaon, Arkas, Triptolemos im Sinne (vgl. Paus. VIII 1, 2, 4 nach trefflicher alter Quelle, vermutlich im letzten Grunde Hekataios), ein evidentes Beispiel für seinen Überlieferungsglauben; andere ursprüngliche Erfinder, d. h. Archegeten wie Hephaistos, waren vergöttlicht worden. Prometheus steht auf der Grenze; in der sikyonischen Sage ist er allerdings Priesterkönig, während Daidalos es wegen seiner engen Verbindung mit den Daidala nur zu königlicher Verwandtschaft gebracht hat.

2) z. B. Melanthos.

3) Theseus und ähnliche.

4) Bei den Spartanern, Makedonen, Molossern, vgl. V 10 p. 1310b 38 ff.

5) Sehr mit Unrecht nimmt Susemihl von B. St. Hilaire die Streichung des *καὶ* vor *τὰ κατὰ πόλιν* an.

6) „z. B. in Athen“ und „z. B. in Sparta“ paraphrasiert Bernays mit Recht.

stehung des Königtums nichts Wesentliches hinzu; die Ausführungen über den Verfall des Königtums, III 15 und V 10, werden an ihrem Orte berücksichtigt werden.

Dass das Königtum überall die älteste nachweisbare Verfassung sei, hatten jedenfalls bereits die Logographen gesehen[1]); nur die sociologische Spekulation setzte vor die Epoche der Könige die der Anarchie oder der Götterherrschaft. Aristoteles liess bei seiner Theorie von der Ewigkeit des Menschengeschlechtes doch periodisch durch gewaltige Naturereignisse Zeiten grosser Not und eines fast gänzlichen Vergessens sämtlicher Kulturerrungenschaften eintreten, so dass im Grunde sein kulturgeschichtlicher Standpunkt sich von dem der theoretischen Anarchisten im wesentlichen dadurch unterscheidet, dass er die Stärke des natürlichen socialen Triebes betonte, welcher bald über die schlimmsten anfänglichen Notstände hinausführte. Dieser Notstand, verbunden mit dem starken socialen Trieb ist es, welcher schon unter den *πρῶτοι* (nach den jedesmaligen Katastrophen) zur Entstehung von Königsherrschaften führte. Die Entstehung dieser ältesten Dynastieen fasst Aristoteles durchaus utilitaristisch-moralistisch auf. Auf einer Seite die Seltenheit hervorragender kriegerischer und organisatorischer Talente, auf der anderen die Dankbarkeit gegen solche Führer und Organisatoren führen zur Gründung von Monarchieen. Obwohl dies nach Aristoteles' Ansicht natürlich ist, so stellt sich doch schon hier wieder durch eine Hinterthür das rationalistische Kontraktmotiv ein, wenn auch von einem ausgesprochenen Vertrag nicht die Rede sein kann[2]). Allerdings spielt nur bei der Bestimmung des Königshauses die Abwägung der Verdienste und die darauf begründete Königswahl[3]) eine Rolle, das Königtum selbst ist durch die Analogie der Familienverfassung gegeben, wo die monarchische Form durchaus naturnotwendig ist. Für die Entstehung des Königtums scheint Aristoteles einen

---

1) Paus. IX 1, 2 *βασιλεῖαι γὰρ πανταχοῦ τῆς Ἑλλάδος καὶ οὐ δημοκρατίαι πάλαι καθεστήκεσαν*, sehr wahrscheinlich nach Hellanikos.

2) Vgl. Pol. V 10 p. 1313a 14 *ῥᾳδία γὰρ ἐγίνετο ἡ κατάλυσις· μὴ βουλομένων γὰρ εὐθὺς οὐκ ἔσται βασιλεύς.*

3) Von einer solchen spricht Aristoteles beim ältesten Königtum nicht ausdrücklich, aber III 14 p. 1285b 8 *ἐγίγνοντο βασιλεῖς ἑκόντων* und V 10 p. 1310b 36 *ἐτύγχανον τῆς τιμῆς ταύτης* lässt sich doch nur von einer, wenn auch nicht streng förmlichen Wahl verstehen, sei es auch nur gelegentliche oder wiederholte Acclamation und darauf gegründetes Gewohnheitsrecht gewesen.

principiellen Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren nicht zu machen, wenigstens wird V 10 Kyros neben Kodros genannt. Der war allerdings durch Antisthenes und Xenophon stark hellenisiert worden, und im übrigen schenkt Aristoteles den barbarischen ἔθνη leider wenig Beachtung, da sein Horizont der der griechischen πόλις ist. Nur auf einem erheblich weiteren Fundament der Vergleichung, namentlich durch Hinzuziehung der vergleichenden Rechts- und Religionsgeschichte, von welcher sich ja bei Xenophanes, den Logographen, einigen Sophisten und Aristoteles selbst trotz der Fülle des Materials nur erst Ansätze einer sicheren Methode finden, wäre ein tiefgreifender Irrtum in der Konstruktion des ältesten Königtums zu vermeiden gewesen, nämlich die Unterschätzung des superstitiös-sakralen Moments. Nach der späteren Bedeutung der königlichen Kompetenzen stellt Aristoteles stets die politisch-strategischen voran; die sakralen erscheinen als Nebensache, obwohl sie die grösste Lebenszähigkeit bewiesen haben. Dass sie für die Genesis eine weit wichtigere Rolle gespielt hatten, könnte schon aus diesem Umstand gefolgert werden. Auch hier hat jedenfalls der Glaube an die Allgemeingültigkeit Homers für älteste griechische Zustände den Blick des Aristoteles getrübt. Wie auch sonst nicht selten, tritt bei der Untersuchung des Königtums im Gange der Untersuchung im dritten Buche die historisch-empirische Methode an Stelle der divinatorisch-genetischen des ersten Buches. Im ersten Buche war das Königtum ruhig und organisch aus der patriarchalischen Familie erwachsen, unter normal-friedlichen und sesshaften Verhältnissen. Im dritten Buche ist die Entstehung des Königtums zwar auch natürlich: aber es sind doch besondere Verdienste zu seiner Erringung erforderlich, welche keineswegs immer auf die Vorsteher der Geschlechter beschränkt sind[1]). Diese Verdienste sind meist kriegerischer Natur; Sieg und durch ihn Eroberung neuer Sitze oder Rettung des alten Besitzes steht im Vordergrund, Synoikismos und nützliche Erfindungen, welche daneben genannt werden, sind aus der Sagengeschichte aufgenommen und sind, wenigstens von Aristoteles, nicht in inneren Zusammenhang mit der patriarchalischen Konstruktion gebracht worden, weshalb jeder Versuch,

1) Im Gegenteil spielen einzelne Landesflüchtige oder abenteuernde Ritter, wie Peleus, Kadmos, Melanthos, Bellerophon, Tlepolemos und Phorbas in Rhodos und viele ähnliche hier eine Hauptrolle.

diesen Zusammenhang herzustellen, unsicher und bedenklich ist. Jedenfalls ist für die Ausführungen des dritten und fünften Buches mehr die Zeit der Wanderungen als die Entwickelung ansässiger Zustände massgebend. Der herzogliche Charakter des homerischen Königtums schien mit den von Aristoteles als historisch genommenen Gründungssagen der noch zu seiner Zeit bestehenden Königsherrschaften, der spartanischen, makedonischen, molossischen zu gut zu harmonieren, um Homer, der sich sonst so oft als untrüglicher Führer in die hellenische Urzeit bewährte, nicht auch hier unbedenklich zu Grunde zu legen. Überschätzte also Aristoteles notwendigerweise Alter und Allgemeingültigkeit der homerischen Kultur, so ergab sich zunächst, dass die barbarischen Despotieen vom griechischen Königtum grundsätzlich und durchaus verschieden seien, daher auch die barbarischen Gesellschafts- und Verfassungszustände in der Politik meist ohne Gefahr vernachlässigt werden können. Wie die griechischen Forscher meist, so hat auch Aristoteles, wenn er von Barbaren im allgemeinen spricht, vorwiegend die asiatischen Reiche im Auge. Die Überzeugung von der Sklavennatur der „Barbaren“, in erster Linie Perser, war ja von chauvinistischen Epideiktikern und den Anhängern eines Agesilaos im vierten Jahrhundert geflissentlich genährt worden, allerdings bis auf Alexander mit kläglichem Erfolg; die Kyrosromantik und ein unwillkürlicher Respekt vor dem wohlorganisierten Reiche, das stets im geeigneten Momente den nervus rerum in die Wagschale der mit Ohnmacht gleichbedeutenden griechischen Autonomie legte und die Enkel der Sieger von Salamis als Supplikanten seiner Satrapen sah, vertrug sich mit diesen panhellenischen Paroxysmen ganz friedlich. Die Barbarenverachtung des Aristoteles stammt aus anderen Quellen. Erstlich werden die Anschauungen der Kriegspartei am makedonischen Hofe kaum ohne Einfluss auf ihn gewesen sein, und dann wird ihn die Bewunderung Platons, vielleicht schon die väterliche Erziehung früh auf den bedeutenden wahlverwandten Forscher, auf Hippokrates, verwiesen haben. Auf das Klima, das an jähen nervenstählenden Übergängen arm ist, führt Hippokrates de aëre locis et aquis 16 und 23 die feige, sklavische Natur der asiatischen Barbaren zurück, erkennt aber neben der Macht der *φύσις* mit grossem Weitblick auch den verderblichen Einfluss des *νόμος*, der Verfassung, an. Das erschlaffende Klima fordert die despotische Bevormundung

des Volkes durch die Könige als natürliche Verfassungsform; aber eben diese Verfassung lässt auch keine hingebende Tapferkeit aufkommen, welcher kein entsprechender Siegespreis winkt. Aristoteles kennt diese Ansicht und teilt sie. Für ihn folgt daraus das Recht, die griechische Verfassungsgeschichte in der Hauptsache zu isolieren[1]). Nur die vorübergehend gerechtfertigte Aisymnetie und die unwirkliche platonische *παμβασιλεία* hat mit barbarischen Zuständen eine ganz äusserliche Ähnlichkeit.

Das homerische Königtum stellt also die unter freien Hellenen grösstmögliche Machtkonzentrierung in der Hand eines einzelnen dar, und selbst diese, im Vergleich mit der barbarischen Despotie geringe Machtfülle war nur im Kindesalter der Nation und auch da nur unter besonderen Verhältnissen möglich. Die zu Aristoteles' Zeit noch bestehenden Königsherrschaften zeigten meist noch weit geringere Kompetenzen. Was lag da näher, als sie alle als Verwitterungen, Degenerationen des ältesten nachweisbaren, des homerischen Königtums zu fassen? Dieser Schluss ist am Ende von III 14 mit wünschenswerter Deutlichkeit gezogen und er beherrscht noch heute unsere Darstellungen der griechischen Verfassungsgeschichte.

Unsere Handbücher pflegen mit einer Darstellung der homerischen Verfassung zu beginnen. Ergänzend pflegt das spartanische Königtum herangezogen zu werden, an welchem einzelne sehr altertümliche Züge dankbar anerkannt werden, während es doch im allgemeinen durch die weise Fürsorge Lykurgs und Theopomps und die Schlauheit der Ephoren von der homerischen Höhe

1) Die Ägypter stellt er wohl mit den asiatischen Orientalen gleich (die Pyramiden als despotische Massregel V 11 p. 1313b 22). Merkwürdig wenig Beachtung schenkt Aristoteles den Skythen. Nur für einzelne *νόμιμα* werden sie herangezogen (VII 2 p. 1324b 11 u. 17, wo auch die Perser einmal unter den kriegerischen Nationen erscheinen). Unter den gepriesenen Verfassungen, die im zweiten Buche recensiert werden, fehlen sie, obwohl doch eine ebenso ausgedehnte als unkritische Litteratur über sie vorlag. (Vgl. A. Riese, Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens, Frankfurter Progr. 1875 S. 7 ff.). Jedenfalls verachtete Aristoteles diese Litteratur, die zum Teil dazu missbraucht wurde, die Originalität Platons zu verdächtigen (vgl. meine Prolegomena zu Platons Staat S. 55 f. [s. Kl. Schr. Band I S. 218 f.]). Er hätte dennoch auf skythische Zustände näher eingehen müssen, wenn er das Nomadenleben für eine allgemeine, auch hellenische Kulturstufe gehalten hätte, wie es nach ihm Dikaearch in seinem *βίος Ἑλλάδος* thut (Porphyr. de abst. IV 1, 2 und Varro de re rust. II 1, Müller fg. 1 u. 4). Für Aristoteles ist das bereits sesshafte Hirtenleben der Kyklopen der älteste Zustand.

allmählich heruntergekommen ist. Durch seine geringe Gefährlichkeit vermag es sich zu behaupten, als schon längst alle anderen Staaten zu freiheitlicheren Verfassungen übergegangen sind. Zuerst hat das Volk noch keine Rechte; die Volksversammlung dient nur als Barometer, wie das bereits Aristoteles bei Homer treffend beobachtet hatte (Schol. ext. B ad *I* 17 fg. 158 Rose). Zunächst wachsen dann die adligen Geronten dem König über den Kopf, und wenn sie stark genug geworden sind, setzen sie ihn zur Ruhe auf dem Altenteil seiner Kultprivilegien; dann wird der Adel durch den Reichtum verdorben, immer kleinere Cliquen suchen die Macht und die politischen Rechte zu monopolisieren, wodurch die unterdrückten Adligen in ihrem eigenen Interesse sich an die Spitze der Plebs stellen, deren Oberherrschaft unter tyrannischer Vormundschaft inauguriert wird. Wenn ein hervorragender Mann, wie Pittakos oder Solon, die Vertrauensstellung nicht zu selbstischen Zwecken gebraucht, so kommt er eigentlich dem philosophischen Herrscher Platons ganz nahe, der sich ja auch stets als Nachkomme und Nachfolger Solons gefühlt hat. Dem Tyrannen sind solche Männer natürlich polar entgegengesetzt, so trügerisch mitunter auch ihre Ähnlichkeit sein mag. Auch die Volksherrschaft geht noch an (und ist bei grösseren Gemeinwesen wohl sogar die einzig mögliche Verfassungsform), solange sie eigentlich eine latente Aristokratie ist. Erst wenn die absolute *ἰσότης* an Stelle der proportionalen tritt, wird es für die Besseren unbehaglich im Staate; aber immerhin ist diese Entartung der Volksherrschaft noch erträglicher als die entartete Oligarchie oder gar die richtige Tyrannis.

Wie stark der aristotelische Einfluss noch auf unsere Behandlung der griechischen Staatsaltertümer ist, welche übrigens in ihren Fragestellungen häufig an Aristoteles nicht heranreicht, braucht an einzelnen Beispielen nicht gezeigt zu werden. Es ist das bei der imposanten Architektur der Politik, die allerdings bei näherem Zusehen mehr dem Heidelberger Schloss als dem Parthenon gleicht, auch nicht zu verwundern. Bindend darf für uns die Autorität des Aristoteles aber nicht sein, nachdem wir in der Lage sind, uns die historischen Bedingungen und die notwendigen Schranken seines Forschens klar zu machen. Es kommt erstlich in Betracht als Fehlerquelle die Befangenheit im hellenischen Polishorizonte, zweitens die Befangenheit in platonischen Theorieen und drittens die noch unbeholfene und inkonsequente

Handhabung von Methoden, die ihre wesentliche Ausbildung Aristoteles selbst verdanken, welche Unbeholfenheit sich namentlich in zu weitgehendem Überlieferungsglauben und in zu wenig ausgedehnter Vergleichung, endlich in zu geringer Beachtung der irrationalen religiösen Momente äussert. Alle diese Mängel sind sehr begreiflich und allgemein menschlich; richtig erkannt können sie die Achtung vor dem, was Aristoteles unter den gegebenen Bedingungen geleistet hat, nur steigern. Merkwürdige Analogieen zu der nicht zu voller Einheitlichkeit verschmolzenen Arbeitsweise des Aristoteles, welche aber überall die Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte und ihrer Lebensimpulse ehrlich durchblicken lässt, werden sich dann ergeben, wenn es Zeit sein wird, unsere modernen, scheinbar so exakten und objektiven Historiker daraufhin zu analysieren, wieviel nicht nur in ihrer Beurteilung, sondern bereits in ihrer Darstellung und Gruppierung der Thatsachen auf hegelsche oder andere Philosopheme oder auf monarchistische oder demokratische Theorieen und Tendenzen zurückgeht. Vielfach werden sie sich dann ebenso durch das selbstgesammelte Material berichtigen lassen, wie wir Fernerstehenden es bei Aristoteles versuchen müssen. Wir können die Frage, welche Aristoteles fast am lebhaftesten beschäftigt, ob und unter welchen Umständen die Einrichtung der despotischen Monarchie des philosophischen Herrschers thunlich ist und sich empfiehlt, füglich beiseite lassen, da sie jetzt und für uns noch weniger aktuelle Bedeutung hat als damals für die Hellenen; für uns spitzt sich das Problem zu der Frage zu: Hat Aristoteles recht, wenn er das homerische Königtum als ältestes griechisches fasst, und wenn er ihm für die älteste Zeit Allgemeingültigkeit zuschreibt, mithin nicht nur alle Reste des Königtums in historischer Zeit, sondern auch alle anderen Verfassungsformen auf dem Wege eines natürlichen Verwitterungsprozesses der Vorrechte der oberen und einem fortschreitenden Mündigwerden der unteren Schichten aus diesem homerischen Königtum ableitet? Der Weg zur Beantwortung dieser Frage ist gegeben. Wir müssen zunächst untersuchen, was wir von der Verfassung zur Zeit des Epos wissen, und in welcher Weise für diese das Epos als Quelle benutzt werden darf und muss, dann, was wir von Königtum und ältester Verfassung im übrigen Hellas aus anderen Quellen wissen oder erschliessen können.

KAPITEL III.

DAS EPOS
ALS VERFASSUNGSGESCHICHTLICHE QUELLE UND DIE VERFASSUNG DES EPOS.

Ein gründlicher Versuch, Ilias und Odyssee staatsrechtlich und verfassungsgeschichtlich zu erläutern und zu verwerten, ist von Adolf Fanta unternommen worden[1]). Diese Studie bringt aus den beiden erhaltenen Epen das Material in annähernder Vollständigkeit zusammen und wird vielfach mit Beifall citiert. Die Hauptabsicht aber des Verfassers, in den beiden Epen gemäss der früheren oder späteren Entstehung der einzelnen Teile eine Entwickelung der Verfassung von einem machtvolleren Königtum zu mehr oligarchischen Formen nachzuweisen, musste scheitern, so aussichtsvoll das Problem auch gestellt scheint, da der Verfasser von falschen Voraussetzungen ausgeht. Erstlich werden für die Chronologie der Iliaslieder Lachmanns Forschungen als in der Hauptsache richtig zu Grunde gelegt, während für die Odyssee die Kirchhoffschen Untersuchungen in allen Hauptpunkten angenommen werden (S. 2—11). Gegen dies einfache Verfahren, das auf den neuesten Ergebnissen der Homerforschung fusst, ist erstens einzuwenden, dass diese Ergebnisse sich nicht sowohl ergänzen als wenigstens teilweise ausschliessen. Wer in der Analyse der Odyssee den Spuren Kirchhoffs folgt — und auch ich halte diesen Weg für einen richtigen —, der darf sich für die Ilias nicht bei Lachmanns Liedern beruhigen. So wenig die von Kirch-

---

1) Der Staat in der Ilias und Odyssee, ein Beitrag zur Beurteilung der homerischen Verfassung von Adolf Fanta, Innsbruck 1882.

hoff für die Odysseeanalyse mit Glück eingeschlagene Methode auf die Ilias mechanisch übertragbar ist, da die Entstehungsbedingungen beider Epen sehr verschieden liegen, so wenig darf man sich doch nach Kirchhoffs Untersuchungen der Einsicht verschliessen, dass auch in der Ilias viele Umgiessungsprozesse vorliegen, welche unmöglich die älteren Vorstufen so unberührt lassen konnten, dass sie noch für uns reinlich und vollständig auszuscheiden wären[1]). Wäre nun aber auch die Chronologie der einzelnen Teile des Epos mit weit grösserer Sicherheit, als es jetzt möglich ist, festzustellen, so würden dann erst recht die älteren und die jüngsten Teile eine sehr verschiedene Art der Ausbeutung erfordern. Dass das Epos vielfach planmässig archaïsiert, erkennt Fanta zwar an, aber nur, um die Angaben über Verfassung sofort diesem Gesichtspunkt zu entrücken und als zuverlässige Zeugnisse für die Zeit der Dichter in Anspruch zu nehmen. Es lässt sich aber wohl das Gesetz aufstellen, dass die ältesten Teile des Epos, wie alle gesunde und kräftige Poesie, die anachronistischsten, die jüngsten die archäologischsten sind, da die Kraft der Umformung und Assimilierung beständig abnahm. Man kann gerade in den jüngsten Partieen, auch wo sie formal ersichtlich spät sind, inhaltlich Uraltes mechanisch herübergenommen zu finden erwarten, muss daneben freilich auch gefasst sein, ältere Anschauungen missverstanden und modernere plötzlich hervortreten zu sehen, wie dies ja für die religiösen Anschauungen deutlich nachweisbar ist. Ein wichtiger Gesichtspunkt, welchen Fanta gänzlich ausser acht lässt, ist hierbei noch die Heimat oder, womit wir uns wohl meist begnügen müssen, der geographische und politische Horizont der Dichter, beziehungsweise Redaktoren. Die Zustände des Mutterlandes spielen bereits in jüngeren Teilen der Ilias eine gewisse Rolle und treten dann in der Odyssee teilweise ganz in den Vordergrund. Diese Zustände mit den kleinasiatischen als gleichartige oder auch nur parallele zu behandeln, geht durchaus nicht an. Von vornherein spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie länger auf einer älteren Stufe stehen geblieben sind und sich dann langsamer und anders entwickelt

---

1) Schon K. L. Kaysers homerische Abhandlungen (gesammelt und mit einer Vorrede versehen von H. Usener, Teubner 1881) führten zur Blütezeit der Liedertheorie erheblich über diese hinaus.

haben. Dass es auch von diesem Gesichtspunkte aus unrichtig ist, zwischen Homer und dem Kyklos scharf zu scheiden, ist selbstverständlich. Eine weitere Fehlerquelle der Fantaschen Untersuchung ist, dass die auf Verfassung bezüglichen Stellen zu sehr isoliert werden. Nicht nur, ob die betreffende Partie anachronistisch oder antiquarisch gedichtet ist, bleibt ununtersucht, sondern auch wie viel und was von den Verfassungszuständen mitzuteilen in der jeweiligen poetischen Intention des Dichters lag. Eine schon von Lachmann als schlecht geflickt nachgewiesene Partie, wie den ersten Teil der Boiotia, kann man unmöglich so scharf interpretieren wie den ersten Teil der Menis, wo die Kompetenzfrage der *βασιλῆες* im Centrum steht. Aber auch in den besten Teilen des Epos würde noch Individualität und Absicht des Dichters weit schärfer zu scheiden sein. Da zu diesen, nach meiner Ansicht störenden methodischen Fehlern noch manche gewagte Interpretationen im einzelnen kommen, so sehe ich von einer eingehenden Kritik der Resultate Fantas, welche S. 96. 97 übersichtlich rekapituliert werden, an dieser Stelle ab und werde einzelne Meinungsverschiedenheiten an ihrem Orte berühren.

Wäre die Scheidung und Datierung der einzelnen Bestandteile des Epos auch mit weit grösserer Sicherheit durchführbar, als es bis jetzt der Fall ist, so würde selbst bei der Verwertung der ältesten erhaltenen Teile für Verfassung und Recht der Heldenzeit immer noch sorgfältig zu erwägen sein, wie diese sich zu der ursprünglichen treibenden poetischen Idee verhalten, welche oft um Jahrhunderte hinter der ältesten fixierten Form des Epos zurückliegt. Das uns erhaltene Epos ist das Totenkleid des Heldengesanges; als man anfing, jene Welt nicht mehr zu verstehen, fing man an, ihr Elogium aufzuzeichnen, nachdem die ewigen poetischen Impulse — ewig wegen ihrer göttlichen Abstammung — durch viele Generationen hindurch ihre Lebenskraft durch immer neue Anpassung an menschliche Lebensformen und Anschauungen bewährt hatten. Und da gerade die Verfassungsformen und die Rechtsanschauungen in einer so schnell schreitenden Zeit wie der vorepischen, den tiefgreifendsten Wandlungen unterworfen sind, so muss man hier am sorgfältigsten auf den Zusammenhang mit dem ursprünglichen poetischen Motiv, das stets auch ein sakral rechtliches ist, achten, wie weit es noch herrscht oder zurückgedrängt ist, wie weit mit ihm mehr oder

minder geschickte Kompromisse geschlossen sind. Wer das für überflüssig hält, der versuche nur sich und anderen die troische Verfassung klarzumachen. Paris, nicht der älteste von den fünfzig Söhnen des Priamos, hat einen frechen Bruch des Gastrechts und damit des Völkerrechts begangen; der Rachezug der Achaeer ist unvermeidlich, der im günstigsten Falle unabsehbare Kriegsnot gegen Ilion heraufbeschwören muss. Es mag ja sein, dass die Troer anfangs die Gefahr unterschätzen und die Gesandtschaft der Achaeer, welche ordnungsgemäss Rückgabe des Raubes verlangt, deshalb übermütig zurückweisen. Im zehnten Jahre des Krieges, nachdem Achill die unterthanen Städte zerstört und bereits schuldlose Söhne des Priamos erschlagen hat, ist dieser Leichtsinn schon weniger begreiflich. Endlich im *Γ* unserer Ilias kommt Paris zu der Einsicht, dass es doch anständig wäre, seine Thorheit persönlich im Zweikampf mit dem beleidigten Menelaos zu vertreten, und unter feierlichen Schwüren des Priamos und des Agamemnon werden die Bedingungen des Friedensschlusses vom Ausgang des Zweikampfes abhängig gemacht. Dieser endigt mit der schimpflichen Niederlage des Paris. Dass nun die Götter beschliessen, den Krieg noch nicht zu Ende sein zu lassen, sondern die Troer zu einem neuen schmählichen Bubenstück anzustacheln, um, Hera zu Gefallen, ihre Stadt gänzlich zu Grunde zu richten, ist ja verständlich, obwohl das Motiv des *A*, die Ehrung des Achilleus durch Drangsal der Achaeer gänzlich vergessen scheint. Begreiflich ist auch, dass nach dem Schuss des Pandaros die allgemeine Schlacht entbrennt. Dass aber kein Troer an dem Eidbruch Anstoss nimmt, dass Hektor, als er in der äussersten Bedrängnis der Troer — wohl als der entbehrlichste — die Schlacht verlässt, die troischen Greise nicht zur *βουλή*, sondern zum Beten ruft, dagegen Paris durch Bitten bewegt, seinen Groll fahren zu lassen, und nachdem er ihn nun glücklich in Harnisch gebracht hat, doch seinerseits die Besten der Achaeer zu einem ganz zwecklosen Zweikampf aufruft, nachdem er höflich bedauert hat, dass Zeus die *ὅρκια* nicht vollendet habe (*H* 69) — alles das ist aus den planmässigen Voraussetzungen der Ilias allein nicht verständlich. Wer hier Homer oder die Homeriden genau nehmen wollte, müsste absolutes Regiment des Paris oder Anarchie in Ilios voraussetzen. Diese herrscht aber doch nicht; denn *H* 345 versammeln sich die Troer wirklich zur *ἀγορή*, nachdem Hektor dem Aias mit knapper

Not entronnen ist. Jetzt betont endlich Antenor, dass sie für eine schlechte Sache als Eidbrüchige kämpfen, und schlägt die einzige gerechte und vernünftige Lösung vor, Rückgabe der Helena und der Schätze. Diesen Antrag erledigt nun Paris mit der Bemerkung, wenn Antenor ihn ernst meine, so müsse er wohl verrückt sein. Helena werde er auf keinen Fall herausgeben, wohl aber die geraubten Schätze, zu welchen er noch andere fügen wolle. Vom Eidbruch ist keine Rede; weder Antenor noch Hektor ergreifen das Wort, um die Anmassung des Paris auch nur festzustellen. Auch Priamos scheint den Antrag seines Sohnes ganz in der Ordnung zu finden. Er schliesst die Debatte, die ihm schon zu lange dauert, mit einem doppelten Antrag, der allgemeine Zustimmung findet: 1. zu Abend zu essen, 2. am nächsten Morgen einen Herold zu den Achaeern zu schicken, um a) die Vorschläge des Paris zu überbringen, b) wenn diese verworfen werden, einen Waffenstillstand zur Verbrennung der Toten vorzuschlagen. Der einzige, der den Mut einer eigenen Meinung hat, ist am nächsten Morgen Idaios. Der flicht in seine Botschaft vor den Achaeern allerdings gegen allen diplomatischen Brauch den Wunsch für Paris ein *ὡς πρὶν ὤφελλ' ἀπολέσθαι* (*H* 390), betont auch, dass die Troer die Rückgabe der Helena wünschen (393); gleichwohl richtet er die Vorschläge des Paris aus als solche des Priamos und der anderen herrlichen Troer.

Man mag diese Partie immerhin als ein elendes redaktionelles Füllstück betrachten, was sie in der That ist; in der Hauptsache konnte sie nach den Voraussetzungen der troischen Sage doch nicht anders gedichtet sein. Solange Priamos, beziehungsweise als sein Stellvertreter im Felde Hektor, Herrscher der Troer ist, bleibt es absolut unfasslich, dass Paris, der doch weder unter den *γέροντες* noch unter den *λαοί* eine Majorität hat, nicht zur Herausgabe seines Raubes gezwungen werden kann. Solange Paris nicht absoluter Herrscher von Ilios ist, muss jede Sitzung der Troer in der unlogischen Weise der eben geschilderten verlaufen, da es ja als Grundmotiv des Epos absolut feststeht, dass Ilios Helenas wegen fallen muss. Diese Ungereimtheiten fühlt der begabte Dichter des *X* sehr wohl. Es ist nach den Voraussetzungen unserer Ilias ganz konsequent, wenn er Hektor V. 114 ff. sich überlegen lässt, ob er nicht dem Achilleus volle Genugthuung anbieten und den Vertrag nachher von den Troern beschwören

lassen solle, an deren Zustimmung er nicht zweifelt. Er giebt diesen Gedanken nur auf, weil er von der Unversöhnlichkeit Achills zu fest überzeugt ist, nicht weil er fürchtet, von Paris für verrückt erklärt und von den Troern zum Wortbruch gezwungen zu werden. So sieht es nun allerdings aus, als ob das Rechtsgefühl des Hektor erst durch die Todesfurcht einigermassen geweckt würde, was gewiss keiner der Dichter, die an dieser Heldengestalt gearbeitet haben, beabsichtigte.

Wer die Ilias als Quelle für die troische Verfassung benutzt, müsste sich also begnügen zu konstatieren, dass nach dem *X* Hektor das Recht hat, selbständig Verträge über die wichtigsten Dinge zu schliessen, während nach dem *H* das Veto eines jeden troischen Prinzen genügt, einen Beschluss zu vereiteln. Daraus verschiedene Zeit der Dichter und verschiedene Verfassungszustände zu ihrer Zeit zu folgern, würde aber sehr gewagt sein.

Alle Widersprüche und Dunkelheiten erklären sich nur aus der Geschichte der troischen Sage und des troischen Epos, da aber auch vollkommen. Der Räuber des göttlichen Weibes, der seine That mit dem Tode und dem Untergang seines Reiches büsst, war ursprünglich natürlich kein minorenner Prinz, der auch einem mittelmässigen Gegner im Zweikampf nicht gewachsen war, sondern war ein gewaltiger König und Held, die einzige Hoffnung seiner Mannen, und auch für diese war der Besitz der Helena wichtiger als alles. Das einfache Motiv verwitterter Göttersage, den Raub und die Wiedereroberung der göttlichen Frau, das ja auch für andere nationale Epen der Lebensnerv geworden ist, trugen nun achaeische Stämme nach Kleinasien hinüber, nachdem sich vielleicht schon im Mutterlande allerhand Züge aus selbstbestandenen Kämpfen hineinverwebt hatten. In Kleinasien wurde dies Epos darauf zum Gefäss der gesamten Wanderungserlebnisse der nachmals aeolischen und ionischen Stämme; kein Wunder, dass da vielfach die Form zersprengt und die Risse mit mehr oder weniger Geschick geflickt wurden. Im Wetteifer fügten die achaeischen Stämme ihre nationalen Heroen in das nationale Epos ein, sie nur notdürftig dem durch Sage und Epos gegebenen Rahmen einfügend. Gerade die verhältnismässig früh eingefügten, wie Diomedes, dulden eigentlich keine anderen Götter neben sich. Aber dass sie mitgezogen waren *χάριν Ἀτρείδῃσι φέροντες*, blieb doch anerkannt; denn nur unter der Ägide dieses von genialen

Dichtern zuerst geformten Epos konnten sie hoffen aufzukommen. So sammelte sich um den beleidigten Menelaos ein gewaltiger Fürstenbund, welcher den ehernen Charakter der Wanderzeit getreulich spiegelt: Kampf und Sieg sind jetzt Selbstzweck; Ruhm und Ehre werden im *A* mit fester Hand in den Mittelpunkt gerückt; Streben nach dem Besitz von Schätzen und schönen Frauen, obwohl er der selbstverständliche Preis der Tapferkeit ist, tritt zurück. Der betrogene Ehemann wird zum *μαλθακὸς αἰχμητής*, der wilde Frauenräuber zum *γυναιμανής*. Andere Gestalten treten bei den Achaeern in den Vordergrund und verlangen andere Gegner. So wird wenigstens der troische Protagonist Hektor aus den Erinnerungen der asiatischen Kämpfe selbst mit warmen Farben ausgestattet, wenn auch der Eifer der älteren nationalen Dichter, ihre Helden am Ruhme des Sieges zu beteiligen, entschieden vorwiegt. Schon dieses Interesse befördert die Tendenz, die troischen Zustände in einem gewissen Halbdunkel zu lassen, wo nicht gar ungünstig zu malen. Das ursprüngliche Centrum des Epos, der Kampf um Helena, ist jetzt zu einem weiten Bande geworden, das die bunten Begebenheiten zusammenhält; als solches ist es aber um so unentbehrlicher. Deshalb also muss nach wie vor der Wille des Paris massgebend sein, auch nachdem dafür die Berechtigung, ja die Wahrscheinlichkeit, längst geschwunden war. Es ist daher noch das Beste, was die Homeriden thun konnten, wenn sie über die notwendigen Widersprüche des Epos, an dem sie arbeiteten, mit seiner ursprünglichen Grundidee möglichst kurz und unbemerkt hinweggingen. Staatsrechtlich klare Regierungshandlungen der Troer und Verhandlungen unter sich und mit den Achaeern waren nur unter der ungeheuerlichen Voraussetzung möglich, dass die Königsfamilie und die Majorität der Edlen offen für das Unrecht des Paris eintrat; oder dass die Achaeer sich auch mit der Rückgabe des ganzen Raubes nicht für befriedigt erklärten, sondern auf gänzlicher Vernichtung der Troer bestanden [1]).

---

1) Die Antwort des Diomedes an Idaios *H* 400 ff., der das Heer zujauchzt und Agamemnon sich anschliesst, setzt mindestens das Angebot der Rückgabe der Helena voraus, während die beleidigenden Vorschläge des Paris auf ein Abkaufen der Helena hinauslaufen. Diese Vorschläge wieder setzen zum mindesten einen unentschiedenen, für Paris nicht ungünstigen Zweikampf mit Menelaos voraus, wie ihn Hektor mit Aias besteht, ohne jeden Grund und Erfolg. Die *μῆνις* des Paris im *Z* setzt sogar noch

Dies eine Beispiel mag genügen, um zu zeigen, wie bedenklich es ist, die staatsrechtlichen Voraussetzungen der einzelnen Stellen des Epos einfach zu registrieren, selbst wenn man dabei, gestützt auf eine noch so begründete Theorie vom Alter der einzelnen Teile, die Möglichkeit einer Entwickelung auch der staatsrechtlichen Anschauungen im Auge hat. Der begreifliche Wunsch, jene Theorie durch diese Entwickelung bestätigt zu finden, wird dabei leicht verhängnisvoll; dass das Alter der Formulierung und die Altertümlichkeit des Gehaltes der einzelnen Partieen des Epos durchaus nicht notwendig miteinander parallel gehen, wird bei allen diesen Versuchen auch allzu leicht vergessen.

Dass auch in der Odyssee durch die Erweiterung des Epos gerade die rechtlichen Voraussetzungen am allermeisten gelitten haben, liesse sich unschwer zeigen. Vermutlich ist Telemach überhaupt nicht ursprünglich, sondern Penelope, falls ihr Gatte nicht mehr lebt, was ja wahrscheinlich ist, einfach *ἐπίκληρος* und als solche dem Laërtes gegenüber verpflichtet, wieder zu heiraten. Jetzt ist sie aber durch die Existenz eines Sohnes dieser Verpflichtung nicht nur überhoben, sondern durch die übermässige Ausdehnung des Krieges und der Irrfahrten ist dieser Sohn auch erwachsen geworden, was ausdrücklich dadurch anerkannt wird, dass er als *κύριος* der Mutter erscheint. Dann aber hat höchstens er selbst die Pflicht zu heiraten, nicht aber die, seine Mutter wieder zu verheiraten, wenn sie es nicht verlangt, und deren Hand ist höchstens um ihrer Schönheit willen begehrenswert.

Vollends bedenklich ist es, wenn man, abgesehen von den entwickelungsgeschichtlichen Differenzen, die staatlichen Zustände in Ilias und Odyssee als im wesentlichen gleichartige auffasst, wie es Fanta thut. In der Ilias erscheint als Königsrecht (und

---

mehr als einen ganz unentschiedenen Zweikampf des Paris voraus, der wahrscheinlich erst, nachdem im Γ ein entschiedener Feind der Troer zu Worte gekommen war, durch den ritterlicheren Kampf zwischen Hektor und Aias ersetzt wurde. Achill als Vorkämpfer der Achaeer setzen diese Reste einer inhaltlich sehr alten Ilias gar nicht voraus, weshalb sie sich in die Zeit von dessen *μῆνις* geflüchtet haben, während sie ursprünglich, wie von der Epipolesis (und ihren Dubletten) längst erkannt ist, an den Beginn des Krieges gehören. Das Grundmotiv der Ilias stand unverrückbar fest; die Klarheit der rechtlichen Voraussetzungen litt aber unter den mannigfachen Erweiterungen und Umdichtungen am meisten; viele der in Hofgunst genährten und nur auf Unterhaltung bedachten Dichter hatten gerade für diese Frage wohl auch weder Interesse noch Verständnis.

als Recht der Geronten), dass der König die Geronten auf Staatskosten bewirtet. In der Odyssee erscheint einmal als Recht des Königs, zu den Opfermahlen der Edlen eingeladen zu werden. Daraus soll dann eine Veränderung der Sitte, eine Schwächung des Königtums in der Odyssee folgen! Ganz abgesehen davon, dass sich dies als eine Stärkung des Königtums auffassen liesse, denke man sich doch aus, wie die Ilias aussehen würde, wenn die Geronten auch noch Gesellschaften geben würden! Es wird doch bei Agamemnon genug gegessen und getrunken, und diese Form der Konzentrierung kann man der stets gefährdeten Symmachie wohl gönnen. Andererseits übt doch auch Telemach sein Königsrecht der Bewirtung des Adels in ausgiebigstem Umfang aus, allerdings mit sauerem Gesicht; aber er fasst sich doch selber als Gastgeber auf, und den Schlemmereien der Freier liegt die Fiktion zu Grunde, dass der Adelsrat täglich im Königshause zusammenzukommen hat, bis die herrschenden Missstände beseitigt sind.

Es wird also geraten sein, für die Erforschung der homerischen Verfassung im wesentlichen nur die durch häufige Wiederholung feststehenden Grundthatsachen der beiden Gedichte zu benutzen, von vereinzelten Zügen hauptsächlich solche, welche nicht durch irgend welche ökonomische Rücksichten hervorgerufen sind. Namentlich wenn solche Rechtsanschauungen selbst einer ausgedehnteren Dichtung zu Grunde liegen, sind sie von Wichtigkeit, da sie dann auf faktischen Voraussetzungen fussen müssen.

Wenn wir nun die für unsere Untersuchung wichtigen Hauptlinien homerischer Verfassung verfolgen, so müssen wir von vornherein die Erwartung aufgeben, dass das Verfassungsbild der beiden Epen ein gleichmässig deutliches und vollständiges sei. Die Träger der epischen Überlieferung, die *ἀοιδοί*, entstammen zwar nicht mehr dem Adel; aber sie gehören ihrem Berufe nach zu dem Hofadel, dessen erste, allerdings bescheidene Spuren die homerischen Gedichte zeigen. Sänger, Seher und Herolde könnte man als eine Art Amtsadel bezeichnen, wie denn auf diese Stände, die man sich als erblich zu denken hat, in der That viele, sonst ausschliesslich adlige Epitheta fallen[1]). Von diesen drei Klassen

1) Von der Mannigfaltigkeit und dem Glanz der Hofämter, welche den Griechen an barbarischen Höfen auffielen, zeigen die einfachen Verhältnisse des Epos noch keine Spur. Von berufsmässigen Köchen ist noch keine Rede, und das Amt des Arztes

sind die *μάντεις* die demokratischsten, nach uralt vererbter Zweiteilung der göttlichen Inspiration nicht selten die Antagonisten der *βασιλεῖς*, die Sänger die monarchischsten bezw. aristokratischsten, wie alle homines novi womöglich aristokratischer gesinnt sind als ihre Herren, von deren Kriegsruhm sie leben. Den Abglanz, der davon auf sie fällt, vergelten sie durch ihr Lied bei kommenden Geschlechtern [1]).

Die *λαοί* interessieren die Sänger nur mässig. Sie kommen nur in Betracht, soweit sie dem Könige Glanz verleihen, durch ihre Masse, durch ihren Gehorsam und ihre Verehrung, oder wenn die Rechte von zwei Herrschern oder von Herrscher und Adel in Konflikt sind, und auch da nicht immer. Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi war der unbefangene Eindruck eines Hofdichters bei der Lektüre der Ilias. Wir sind über die Stellung des Volkes daher auch nur unvollkommen unterrichtet, fast nur, soweit sie für das Verhältnis zu den Herrschern in Betracht kommt. Was wir trotzdem von seinen Rechten erfahren, ist um so wertvoller.

Thukydides hielt den Feldzug des panachaeischen Fürstenbundes gegen Ilios für das erste bedeutende gemeingriechische Unternehmen, da er ohne jedes Vergleichungsmaterial eine richtige Einsicht in die mythhistorische Zwitternatur des Epos nicht haben konnte und daher ebenso wie Aristoteles Homer rein historisch nahm. Von modernen Forschern, welche sich über griechische Urgeschichte haben vernehmen lassen, stehen wohl nur die allermutigsten noch auf diesem Standpunkt [2]). Bei der grossen Mehrzahl ist die einleuchtende Bemerkung von Völcker durch-

---

üben in der Ilias noch die Fürsten selbst aus, allerdings ärztliche Heroen, die jedenfalls auch damals schon Zunftheroen waren. Das war aber sowohl vor wie nach Homer anders. Es ist eine feine Bemerkung von Ernst Curtius, Das Königtum bei den Alten (Rede zu Kaisers Geburtstag 1886) S. 7 [Altertum und Gegenwart III S. 64], dass in Sparta die erblichen Ämter der Herolde, Mundköche und Weinmischer ein Rest der achaeischen Königsherrlichkeit sind; und nicht lange nach der Blüte des homerischen Epos wird in Erythrae König Knopos nicht von den adligen Geschlechtern, sondern von seinen *θεράποντες* gestürzt und von ihnen eine tyrannische Dynastie eingerichtet (Athenaeus VI p. 259).

1) Hesiod Theogonie 94 ff.

2) Z. B. Schuchhardt in dem Kapitel: Die griechische Heldenzeit, historisch betrachtet in „Schliemanns Ausgrabungen im Lichte der Wissenschaft" (erste Auflage 1890) S. 349 ff.

gedrungen, dass Erinnerungen an die aeolisch-ionische Kolonisation Kleinasiens den historischen Einschlag des grossen nationalen Epos bilden. Diese historischen Erinnerungen haben sich um das mythische Motiv der Rückeroberung der Helena krystallisiert; dies Motiv verlangt die Rückkehr der siegreichen Helden in die alte Heimat, und so musste aus den Kämpfen wandernder Völker ein wohlorganisierter Rachefeldzug von festen Sitzen aus werden. Die Nachkommen jener Eroberer Kleinasiens sind die Sänger des Epos, die sich selbst grossenteils lebhaft als Epigonen fühlen. Zum Teil haben sie vom Kriegshandwerk gar keine lebendige Anschauung mehr. Günstigenfalls können sie den ungeheuren Feldzug, den sie überliefert erhalten haben, und der in ihren Händen naturgemäss noch wächst, nach der Analogie der Kriege, welche sie erlebten, ausmalen. Dass diese länger als einen Sommer zu dauern pflegten und sich weit von der Heimat der Kämpfenden entfernten, ist ganz unglaublich. So standen also die Homeriden gleich anfangs vor einem kritischen Dilemma, das sie natürlich als Dichter, nicht als Kritiker lösten. Von den Zuständen der Wanderzeit hatten sie keine Ahnung mehr; also war der grosse Krieg nicht wesentlich anders gewesen als die, welche sie gesehen hatten. Wie war aber ein solcher Krieg möglich? Ganz einfach dadurch, dass damals die Menschen ganz anders gewesen waren, Göttersöhne, nicht *οἷοι νῦν βροτοί εἰσι.* Nur unter denen war auch die Voraussetzung eines solchen Krieges, ein solcher Fürstenbund möglich, und der war wieder nur durch die göttliche Schönheit der Helena zustande gekommen, durch den feierlichen Eidschwur, der die Freier zur Unterstützung des Begünstigten in einem Moment verband, als jeder dieser Begünstigte zu werden hoffte. Mag diese Fiktion auch der Ilias noch fremd sein, so zeigt sie doch, wie spekulative Homeriden das Unnatürliche der Voraussetzungen des Epos empfanden. Die Unwahrheit der Voraussetzungen gipfelt nun naturgemäss in den Rechts- und Verfassungsverhältnissen. Von einer Verfassung oder gar einem Staate der Ilias sollte man eigentlich gar nicht reden, höchstens von einer Lagerordnung, und sich begnügen, zu erforschen, was diese trotz der phantastischen poetischen Voraussetzungen von der Heeresordnung und nur ganz nebenbei von der Friedensverfassung in der Heimat der Sänger verrät. Eine dunkle Erinnerung an die Verhältnisse des Mutterlandes oder eine nicht viel

hellere Kunde von ihnen bei einzelnen der Sänger ist bei dieser Arbeit eher hinderlich als fördernd. Sehr mit Unrecht glaubt man dagegen durchweg die Mitteilungen über troische Verhältnisse weniger urgieren zu dürfen als die über achaeische, als ob die Sänger versucht hätten, hier einen nationalen Unterschied zum Ausdruck zu bringen! Im Gegenteil sind die troischen Zustände für uns insofern wertvoller, als sie den wirklichen, den Sängern aus der Anschauung bekannten weit näher stehen, als die im achaeischen Lager. Es fehlen hier die unnatürlichen Voraussetzungen des ungeheuren Fürstenbundes und der langjährigen Kriegführung fern von der Heimat.

Gleichwohl lassen uns die Sänger auch hier bei wichtigen Fragen, über welche wir gern Auskunft hätten, infolge des sozusagen idealistischen Stiles des Epos im Stich. Nicht einmal über die Grundlage des Feldzuges, Art und Mass der Dienstpflicht, ist aus der Ilias eine deutliche Vorstellung zu gewinnen. Bei den Troern müsste man ja der Lage nach erwarten, dass bereits das letzte Aufgebot im Felde stehe, und diese Erwartung scheint bestätigt zu werden, wenn man die rührenden Schilderungen liest, wie auf einem Gespann die beiden einzigen Söhne eines vornehmen Troers oder Bundesgenossen den Tod erleiden, oder wie e i n e r von einem Gotte gerettet wird, damit das Haus nicht aussterbe. Trifft man dann aber auf achaeischer Seite ganz dieselben tragischen Episoden, wenn auch seltener, so ergiebt sich leicht, dass man sie nicht urgieren darf, dass man es mit einem rein poetischen Motiv zu thun hat, welches vielleicht in einer weit vorhomerischen Sage oder Dichtung einmal individuell motiviert war. Im Gegensatz hierzu ist es gewiss aus dem Leben der Gegenwart der Sänger gegriffen, wenn *Ω* 400 Hermes fingiert, von sieben Söhnen seines Vaters habe ihn das Loos getroffen, mit Achill zu Felde zu ziehen. Mit dieser milden Praxis, die aber gewiss nur für unbedeutendere Feldzüge in Geltung war, könnte allenfalls auch *O* 498 in Übereinstimmung gebracht werden, wo Hektor als Belohnung den Tapferen in Aussicht stellt, dass sie, zurückkehrend, Weib und Kinder, Haus und Landloos unversehrt vorfinden würden; es scheint hier für den *οἶκος* je ein Verteidiger vorausgesetzt zu werden, normalerweise der Familienvater. Man könnte geneigt sein, aus dieser Stelle sogar Grundbesitz als Bedingung der Hoplitenpflicht, damit wohl

auch des vollen Bürgerrechtes zu folgern, wenn nur in diesen Dingen in der Ilias überhaupt einige Sorgfalt und Konsequenz wahrzunehmen wäre. Das Verhältnis des troischen Heeres zur Gesamtheit des Volkes wird für gewöhnlich gar nicht berücksichtigt; meist wird einfach nach achaeischer Analogie die Heeresversammlung als Volksversammlung behandelt, einmal, Σ 295, geradezu *δῆμος* genannt; auch hat sie kaum etwas anderes zu thun, als sich von Hektor terrorisieren zu lassen, dessen Autorität häufig an tyrannische Macht streift. Aber auch dieser Verlauf ist ja in der Dichtung begründet und daher zu Folgerungen unbrauchbar; der Krieg musste eben unter allen Umständen fortdauern, auch wenn er unvernünftig war, und dazu musste Hektor selbst, wenn es not that, zum Chauvinisten werden. Dass aus demselben Grunde die Schilderung der Sitzungen in Troja entweder widersinnig oder unklar ausfallen musste, wurde bereits ausgeführt.

So scheitern die meisten antiquarischen Fragestellungen an dem durchaus poetischen Charakter der homerischen Gedichte, welche in mächtigen Umrissen die Träger ihrer dichterischen Intentionen ausarbeiten und eine ängstliche Rücksicht auf Vollständigkeit oder Genauigkeit in der Ausmalung des Hintergrundes, von welchem sich ihre Gestalten abheben, nicht kennen. Freilich müssen dann die Misserfolge am grössten sein, wenn man versucht, diesen Hintergrund in den Vordergrund zu stellen, wenn man nach modern demokratischem Schema das Gebäude des homerischen „Staates" von dem vermeintlichen Fundament aus konstruieren und mit den Befugnissen und Funktionen der Gemeinfreien beginnen will. Je weiter wir nach oben steigen, desto günstiger gestalten sich die Verhältnisse auch für antiquarische Ausbeute. Nicht als ob die Sänger in den Kreisen der Vornehmen besser zu Hause und daher in der Schilderung ihrer Verhältnisse realistischer wären. Aber da die Lebensader des Epos die mächtigen Konflikte zwischen den Fürsten sind, so sind hier die rechtlichen Fragen mit den poetischen Motiven auf das innigste verknüpft und müssen notwendigerweise eingehend behandelt werden. Es ist daher sehr begreiflich, wenn seit der Zeit des Thukydides Homer ganz vorwiegend als verfassungsgeschichtliche Quelle für das Könitgum benutzt worden ist und benutzt wird. Aber je reicher hier die Nachrichten sind, desto grösser ist die Gefahr

einer falschen Verwertung, und es ist daher gut, wenn man sich vorher die Schwierigkeit des Problems an anderen Beispielen klargemacht hat. Da die antiken Forscher den troischen Krieg für ein historisches Ereignis hielten und Homer für einen Dichter, der ihn nach Autopsie oder zuverlässigen Nachrichten besang, so ist ihnen eine harmonistische Verwertung der homerischen Angaben nicht zu verübeln; auch tritt sie kaum störend hervor, da sie sich durchweg mit dem Hervorheben der überall ähnlich wiederkehrenden Hauptzüge begnügen und hierbei namentlich die Hervorhebung der ursprünglichen und grundsätzlichen Verschiedenheit der hellenischen Zustände von den barbarischen im Auge haben. Dass das homerische Königtum bei allen griechischen Stämmen die älteste Verfassung gewesen sei, ist wohl bei allen, auch wenn es nicht ausgesprochen wird, unbezweifeltes Dogma. Wir erkennen jetzt viele Faktoren im Princip an, welche eine von der antiken verschiedene Behandlungsweise dieser Probleme zur Folge haben müssten, sind aber in der Praxis gleichwohl noch zu sehr von dieser abhängig. Einheitlichkeit und Persönlichkeit Homers, wenigstens im Sinne eines für jede Einzelheit verantwortlichen Redakteurs, sind von allen Verständigen aufgegeben. An Stelle des wahre Begebenheiten erzählenden Homer haben wir den letzten Niederschlag des jahrhundertelang von verschiedenen Stämmen gepflegten Epos. Durch Kenntnis vieler epischer Litteraturen wissen wir die Eigenart dieser Überlieferung von der der geschichtlichen zu unterscheiden. Nachdem das unpersönlich Poetische, volkstümlich Mythische bei dieser Art Überlieferung zeitweilig überschätzt worden war, fängt man wieder an, den einzelnen Arbeitern an dem grossen Gewebe gerechter zu werden, von denen aber naturgemäss nur diejenigen einigermassen greifbar sind, welche den grundlegenden Bewegungen zeitlich am fernsten stehen. Alle diese Beobachtungen und unabhängig davon die vergleichende Verfassungsgeschichte sollten uns vor verfassungsgeschichtlichen Konstruktionen und verfrühten Verallgemeinerungen, wie sie bei einem Aristoteles durchaus begreiflich sind, warnen.

Ein Fehler ist es zunächst, wenn die Unterschiede der Stämme ganz ausser acht gelassen werden und Verhältnisse, welche vielleicht speciell kleinasiatisch-griechisch und auch dort vielleicht singulär sind, als normale betrachtet werden. Als Beispiel hierfür

möge Fantas Behandlung der lykischen Verhältnisse dienen. Die Partieen der Ilias, in welchen die Lykier eine Rolle spielen, verdienten eine besondere Behandlung, da sie vom troischen Epos ursprünglich unabhängig dieselben Probleme auf einem anderen Felde der griechischen Kolonisation vorführen. Dass die Sänger ursprünglich mit Land und Volk wohl vertraut sind, lehrt schon das Epitheton *ἀμιτροχίτωνες*, ferner das Gedicht von der Entrückung des gefallenen Sarpedon, welches nur den Zweck hat, die Version der Ilias mit einem lykischen Heroenkult in Einklang zu bringen. Dass diese Lykier oder wenigstens ihre Herrscher, obwohl Bundesgenossen der Troer, als Griechen gedacht sind, lehrt die Genealogie des Glaukos; dass man sie länger ansässig glaubte, als die von Herakliden beherrschten Achaeer auf Rhodos, geht aus dem im *E* auch nur locker eingefügten Zweikampfe des Tlepolemos mit Sarpedon hervor. Nun erschienen in der Ilias als hervorragendste Bundesgenossen Hektors die zwei lykischen Herrscher Glaukos und Sarpedon. Sie scheinen sich der Pflichten ihrem Volke gegenüber in besonders hohem Grade bewusst, wie namentlich aus der Rede des Sarpedon *M* 310 ff. hervorgeht. Zwar dass sie ihr Temenos „nicht als ihr Eigentum betrachteten, da sie sich seinetwegen zum Kampfe verpflichtet fühlen“ (Fanta S. 51), ist übertrieben; nicht die Furcht um den Besitz macht sie tapfer, sondern die Sorge um die Ehre, um den Ruf, die königlichen Privilegien mit Recht zu geniessen und mit Grund von den Lykiern wie Götter angeschaut zu werden. Fanta wurde wohl veranlasst, diese allerdings beachtenswerte Stelle noch etwas konstitutioneller zu nehmen, als sie gemeint ist, dadurch, dass er sie mit dem Bericht über die Zuwanderung des Bellerophon in Lykien verband. Nachdem hier (*Z* 191) der Herrscher Lykiens den Bellerophontes als edlen Göttersspross erkannt hat, giebt er ihm mit der Hand seiner Tochter die Hälfte der Königswürde; für die Subsistenzmittel sorgt aber das lykische Volk, indem es ihm ein auserlesenes Grundstück schenkt. Aus diesem Dotationsrecht des Volkes zieht Fanta nun weitgehende Schlüsse. Er scheint zu meinen, dass der königliche Grundbesitz überhaupt von der Geneigtheit des Volkes abhängig gewesen sei, dass er mit dem Amte verbunden gewesen sei und nicht mit der Person. Die Beweise, die er hierfür beizubringen versucht, beruhen auf Missverständnissen. Wenn *Y* 179 ff. Achilleus den Aineias fragt,

ob er etwa, falls er ihn besiege, auf die τιμή des Priamos hoffe, und darauf, dass dieser ihm selbst sein γέρας in die Hände legen würde, da er doch selbst Söhne habe, so ist erstlich mit γέρας nicht allein der Grundbesitz und namentlich nicht sämtlicher Grundbesitz bezeichnet, sondern vielmehr alle die Königsrechte, die Priamos auf Grund alter Überlieferung von seinem Volke beanspruchen darf; zweitens ist diese unmögliche Voraussetzung im Munde des Achilleus grimmiger Hohn; nur durch ganz chimärische Hoffnungen vermag er sich zu erklären, dass Aineias, den er bereits auf dem Ida vor sich hergejagt hat, sich wieder seinem Speer stellt. Er lässt die erste, selbst für Aineias allzu abenteuerliche Vermutung dann auch sofort fallen und stellt die noch beleidigendere auf, dass die Aussicht auf eine gewöhnliche Landdotation von seiten der Troer den ungewöhnlichen Mut veranlasst habe. Noch weniger womöglich beweist die zweite Stelle, welche Fanta für die Verlierbarkeit des königlichen Grundbesitzes anführt, η 150, für seine These, indem hier gar nicht von Alkinoos die Rede ist, sondern von den phaeakischen Ratsherren, und γέρας auch hier wiederum ganz willkürlich auf den Grundbesitz beschränkt wird. Wenn endlich λ 185 Antikleia den Odysseus darüber beruhigt, dass Telemach ungestört die väterlichen τεμένη bebaue, so erlaubt das doch bei den anarchischen Zuständen der Odyssee keinen allgemeinen Schluss auf die rechtliche Wandelbarkeit des königlichen Eigentums. Selbst nach Fanta würde doch nur das ithakesische Volk mit der königlichen Würde dem Telemach die Domänen absprechen können; von dieser Gefahr ist aber überall in der Odyssee nicht die Rede, sondern nur von einer widerrechtlichen Usurpation des Adels unter dem Vorwande des Interregnums; dass der nicht anerkannte Telemach trotzdem die königlichen Emolumente weiter geniesst, spricht nicht für Fantas Auffassung.

Fanta hat sich nun nicht verhehlt, dass seiner Auffassung vom königlichen Grundbesitz zwei wichtige Stellen entgegenstehen, in welchen der König vollkommen souverän über Land und Leute zu verfügen scheint; aber er hat sie durch eine seltsame Erklärung für seine allgemeine Auffassung der homerischen Verhältnisse unschädlich zu machen gesucht, nachdem frühere Erklärer ihre Bedeutung bereits besser gewürdigt hatten. δ 176 erklärt Menelaos, er würde Odysseus und seinen Mannen gern eine ganze

Stadt der *περιναιετάοντες* eingeräumt haben, mit der ausdrücklichen Motivierung, dass er über sie Herrscher sei, und *I* 149 ist Agamemnon sogar bereit, dem Achill sieben peloponnesische Städte mit der Hand seiner Tochter zu übergeben. „Da beide Stellen überdies (d. h. ausser der Unvereinbarkeit mit Fantas Ansicht) der Auffassung, welche an anderen, sowohl älteren als auch jüngeren (?) Stellen der Gedichte erscheint, widersprechen, so wird man wohl annehmen müssen, dass der Dichter hier lokale Verhältnisse Lakoniens schildert und Perioekenstädte meint, die der König gleichsam als Beutestück besitzt" (S. 52 f.). Diese Zuteilung ganzer Perioekenstädte als veräusserliches Privateigentum an den König wäre eine interessante Bereicherung unserer Kenntnis von der dorischen Geschichte und Verfassung, wenn sie sich anderweitig irgendwie wahrscheinlich machen liesse. Ich habe mich aber nach anderweitigen Belegen für diese Einrichtung vergeblich umgesehen. Was Xenophon Lac. resp. XV 3 über den Domanialbesitz der spartanischen Könige sagt, bedeutet doch ziemlich das Gegenteil: *καὶ γῆν δὲ ἐν πολλαῖς τῶν περιοίκων πόλεων ἀπέδειξεν ἐξαίρετον τοσαύτην ὥστε μήτε δεῖσθαι τῶν μετρίων μήτε πλούτῳ ὑπερφέρειν.* Dazu kommt, dass die Voraussetzung, dass Verhältnisse, welche durch die dorische Wanderung entstanden sind, in unsere Ilias oder Odyssee hineinspielen, nicht nur unbewiesen, sondern direkt widerlegbar ist[1]). Wir brauchen uns aber auf Diskussion dieser Hypothesen gar nicht einzulassen; denn ein drittes von Fanta übersehenes Beispiel gewaltiger Königsmacht steht wohl ausserhalb des Verdachtes dorischen Einflusses. Es betrifft die Stellung des Phoinix, der wegen schlimmen Zerwürfnisses mit seinem Vater die Heimat verlassen musste; da kam er nach Phthia zum König Peleus (*I* 480).

ὁ δέ με πρόφρων ὑπέδεκτο
καί με φίλησ', ὡς εἴ τε πατὴρ ὃν παῖδα φιλήσῃ
μοῦνον, τηλύγετον πολλοῖσιν ἐπὶ κτεάτεσσιν,
καί μ' ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν δέ μοι ὤπασε λαόν·
ναῖον δ' ἐσχατιὴν Φθίης, Δολόπεσσιν ἀνάσσων.

---

1) Geringe Spuren ganz äusserlich zugefügter dorischer Interpolation hat scharfsinnig E. Thrämer, Pergamon S. 112 ff. nachgewiesen. Alles andere sind Phantastereien, die mit O. Müllers verfehlter Behandlung der Heraklessage zusammenhängen, und durch Nieses unglückliche Behandlung des Schiffskatalogs neue Nahrung erhalten haben.

Hier belehnt also ein thessalischer Herrscher einen rechtlosen Flüchtling mit Land und Leuten; er macht ihn reich und zum König über die Doloper. Mag man nun auch die Doloper, was ganz unwahrscheinlich ist[1]), als eine Art Perioeken der Myrmidonen, als politisch Untergeordnete, Unterworfene betrachten, so genügt das unbedingte Verfügungsrecht des Königs über solche, ohne welche doch keine grössere Stammesbildung möglich war, als Grundlage einer gewaltigen Königsmacht, wie sie uns in den kleinasiatischen Verhältnissen der Ilias sonst nicht entgegentritt.

Die ängstliche Sorge der lykischen Führer, ihrer königlichen Privilegien im Auge des Volkes für würdig zu gelten, muss sich also auf besondere Art erklären und berechtigt nicht zu weitgehenden allgemeinen Schlüssen. Wie überhaupt bei Schilderung der Lykier, so ist auch hier wahrscheinlich Lokalfarbe gewahrt, und einen bedeutenden Umstand hebt Fanta selbst mit Recht hervor (S. 21 u. 50), dass es sich hier offenbar um ein Doppelkönigtum handelt, zu dessen mythhistorischer Begründung auch die Bellerophontessage dienen mochte[2]). Nun ist aber das Doppelkönigtum, wie ja an dem Beispiel Spartas deutlich ist und noch eingehend gezeigt werden wird, diejenige Regierungsform, welche ein Erstarken der Königsmacht am allerwenigsten aufkommen lässt. So wertvoll also die Nachrichten der Ilias für lykische Zustände sind, so wenig lassen sich gerade diese zur Rekonstruktion eines normalen griechischen Urkönigtums verwenden.

Für diese bietet das Epos überhaupt nur fragmentarisches Material. Die Ilias zeigt uns den König lediglich als Heerführer; selbst seine priesterlichen Funktionen sind lediglich in diesem Amte einbegriffen. Das militärische Imperium bringt natürlich eine Verschärfung gewisser Machtbefugnisse mit sich, z. B. des Coërcitionsrechts gegen Ungehorsame bis zur sofortigen Tötung

---

1) Vgl. Strabo IX p. 431 u. 434 C.

2) Wörtlich darf man diese dann allerdings nicht nehmen; die Doppelherrschaft würde nur während der Lebzeiten des Iobates gedauert haben; durch Verbindung des Bellerophontes mit der Erbtochter flossen die beiden Häuser in eins zusammen und spalteten sich erst wieder unter den Vettern Glaukos und Sarpedon. Diese ganze Genealogie ist aber sekundär; auch Glaukos und Sarpedon sind ursprünglich Archegeten, wie schon aus der Vaterschaft des Zeus für Sarpedon folgt. Jedenfalls ist in der Ilias das Verhältnis der beiden ein wirklich kollegiales, sehr verschieden von dem des Agamemnon zu Menelaos oder des Diomedes zu Sthenelos.

ohne Urteilsspruch; andererseits aber bedingt in der Ilias wie immer und überall die gemeinsame Not vor dem Feind eine Hebung des gemeinen Mannes, einen gewissermassen demokratischen, ja kommunistischen Zug. Wenn in der Ilias kaum eine wichtige Beratung der Geronten stattfindet ohne Einberufung der *ἀγορή*, so folgt daraus nicht, dass die *λαοί* vor- und nachher in Friedenszeiten Anspruch auf eine solche, wenn auch passive Assistenz hatten, so wahrscheinlich es auch ist, dass hier in der Kriegsnot nur Erinnerungen an uralte Zustände wieder aufleben, dass die Plenarversammlung des bewaffneten Volkes früher zur Wanderungszeit der eigentlich massgebende Faktor gewesen ist, mag sich ihre Meinungsäusserung auch wesentlich auf Murren und Zujauchzen beschränkt haben. In Friedenszeiten mag bei den monarchisch oder aristokratisch beherrschten Ioniern ein solcher Appell an die öffentliche Meinung selten genug vorgekommen sein; die Dichter behandeln die *ἀγορή* sehr verschieden und wissen zum Teil gar nichts Rechtes mit ihr anzufangen. So ist ihre Assistenz für den sehr aristokratischen Dichter der *μῆνις* gegeben, da ja Achill gerade als Volksanwalt dem *δημοβόρος βασιλεύς* gegenüber tritt; aber das Volk verhält sich hier, wo man nach der von Agamemnon verschuldeten Seuche doch wahrlich eine energische Meinungsäusserung erwarten sollte, so still, dass man an seine Anwesenheit erst wieder erinnert wird, als es entlassen wird. Auch hier hat man vielfach die sehr verschiedenartigen Partieen des Epos viel zu systematisch zu verwerten gesucht, z. B. ein Stück wie die Versammlungen des *B* ist, wenn überhaupt, höchstens mit grösster Vorsicht zu benutzen.

Ein zweiter Punkt, bei welchem die kriegerischen Verhältnisse im Auge zu behalten sind, ist der Kommunismus, der sich in dem Eigentumsrecht des Gesamtheeres an der Beute ausspricht. Dieses Recht ist natürlich uralt und wird noch lange Zeit principiell bestanden haben, wenn auch das Vorwegnehmen der *γέρα* für die Vornehmen hier die allgemeine Gleichheit ziemlich illusorisch machen konnte. Es ist auch nicht zu bezweifeln, dass, wenn die siegreichen Achaeer in der Troas geblieben wären, die einzelnen Kämpfer von dem eroberten Lande gleiche *κλῆροι* erhalten haben würden, und dass bei den wirklichen aeolischen und ionischen Kolonisten Kleinasiens principiell wenigstens anfangs wirklich Gütergleichheit geherrscht habe. Nur darf man nicht weiter aus der

Behandlung der Beute im Epos schliessen, dass auch nur annähernde Gütergleichheit in Friedenszeiten sich bei diesen Stämmen behaupten konnte, weder vor der Kolonisation im Mutterlande, noch nach ihr in Kleinasien. Dazu sind Viehzucht, Ackerbau, Handel und Gewerbe schon viel zu entwickelt, spielen Reichtum und Armut in der Ilias und namentlich in der Odyssee eine viel zu grosse Rolle. Gleichmässige Aufteilung alles eroberten Landes wird ja wohl allen griechischen Stämmen gemeinsam gewesen sein; aber eine zeitweilige Behauptung annähernder Gleichheit war nur in Staaten möglich, wo entweder, wie in Sparta, Handel und Industrie systematisch erstickt waren, oder wo, wie bei den Lokrern, die Unveräusserlichkeit des Kleros gesetzlich sanktioniert war. Peinliche Regelung der Erbfolge im Sinne des Majorats oder Minorats wäre ausserdem Bedingung gewesen. Alle diese Vorbedingungen sind bei Aeolern und Ioniern nicht nachweisbar, und so ist hier eine frühe und bedeutende Differenzierung des beweglichen wie des Grundbesitzes ganz unvermeidlich. Diese ökonomischen Verhältnisse, die natürlich in dem kriegerischen Epos zurücktreten, wenn auch durchaus nicht ganz, sind für die Stellung des Königtums und des Adels von allergrösster Wichtigkeit. Wenn der König auf das *τέμενος* von Volkes Gnaden angewiesen gewesen wäre und auf die *δῶρα*, welche lediglich zur Deckung der Unkosten seiner sakralen und Repräsentationspflichten dienten, so würde allerdings der Umfang seiner Macht beständig vom guten Willen des Volkes abgehangen haben. Da aber, wie wir gesehen haben, die Verlierbarkeit der königlichen *τεμένη* nicht nachweisbar und jedenfalls praktisch ohne jede Bedeutung war, so boten bereits diese die Grundlage für einen bedeutenden Privatbesitz des Königs, der durch Viehzucht, Handel, Landerwerb leicht zu einer Macht werden konnte, die auch ein unzufriedenes Volk in Schach hielt. Nicht um das Scepter des Vaters hadern die Söhne, sondern *μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο*, und so kennt ja auch unsere Ilias in den rossenährenden Ebenen von Argos und Thessalien mächtige Herrscher, die imstande sind, Städte und Völker zu verschenken. Vortrefflich ist in der Ilias durchgeführt, wie die herrischen Gewohnheiten, welche Agamemnon seiner grossen Hausmacht verdankt, ihn ungeeignet machen zum Führer eines Bundesheeres, in welchem Göttersöhne über ihre *τιμή* eifersüchtig wachen. Einerseits die Beschränkung der Herrschergewalt, die Verletzung der *τιμή* anderer-

seits stehen im Mittelpunkte unserer jetzigen Ilias zum deutlichsten Beweise, dass altachaeisches Königtum und die *στρατηγία* vor Ilios nicht ohne weiteres identisch ist.

Dies sind einige der Hauptbedenken, welche ich gegen die übliche Konstruktion der homerischen Antiquitäten aus der Ilias zu erheben habe. Im allgemeinen wird der Zwang der sagenhaften Voraussetzungen, im einzelnen die poetische Intention zu wenig berücksichtigt; die abnormen kriegerischen Verhältnisse werden zu wenig in Betracht gezogen[1]); überhaupt wird im Interesse eines abgerundeten Bildes das Epos als zu einheitliche und zu vollständige Quelle behandelt.

Hier sollen zum Schluss nur einige charakteristische Züge des Königtums der Ilias besprochen werden, die verschiedener Entwickelung fähig sind und solche teilweise auch eingeschlagen haben.

Stark ausgeprägt tritt uns zunächst der Glaube an das Gottesgnadentum des Königtums entgegen, welches nicht nur göttliche Abstammung und Installation, sondern beständigen Beistand der Götter und namentlich des höchsten Vaters in sich begreift. Es ist kein Zweifel, dass diese Überzeugung zu homerischer Zeit fest und ehrlich war, bei Herrschern wie bei Untergebenen. Diese *εὐγένεια*, über deren Ursprung Aristoteles ebenso nüchtern wie richtig denkt, ist in primitiven Zuständen natürlich nichts Ursprüngliches, sondern nur aus irgend welchen Vorzügen, ursprünglich natürlich kriegerischen, erschlossen. Der König der Lykier erkennt *Z* 191 aus seinen Thaten, aus dem deutlichen Beistande der Götter, den Bellerophontes als *θεοῦ γόνον ἠὺν ἐόντα* und macht ihn deshalb zum Genossen der Herrschaft, und so vermochte ungewöhnliche Tapferkeit stets den Verdacht unmittelbarer göttlicher Abstammung zu erzeugen, selbst wenn ausserdem die göttliche Abkunft des Geschlechtsahnen schon allgemein anerkannt war. So heisst es *N* 54 plötzlich von Hektor *ὃς Διὸς εὔχετ' ἐρισθενέος πάις εἶναι*, während nachhomerische Sage den Apollon für einen Sohn verantwortlich machte, welchen man dem Priamos nicht zutraute. Erinnert man sich, wie noch im vierten Jahrhundert für die Verehrer bei Platon und Alexander Apollon und Zeus dieselbe Rolle spielen, so wird man ermessen, wie leicht und

1) Das gilt natürlich auch von der Gleichsetzung des Kriegsrates der Führer mit einer friedlichen *βουλή* des Adels.

ohne jede tendenziöse Mache in phantasievolleren Zeiten solche Genealogieen entstanden. So ist in alter Zeit die tapfere That des einzelnen nicht die Ursache, sondern der Erkennungsgrund seiner Göttlichkeit; aber seine Thaten gehören nicht ihm allein, sondern seinem Geschlecht, durch welches allein der einzelne ursprünglich Bedeutung hat. Da im Geschlecht alle für einen einzutreten und sein Blut zu rächen haben, so wird folgerichtig in einigen altertümlichen Fällen bürgerlicher Justiz mit dem Missethäter seine Verwandtschaft ausgerottet. Die Götter brauchen keine Rache zu scheuen; sie entziehen daher wegen des einzelnen Schuldigen dem Geschlecht ihre Gnade nicht[1]); auch die Nachkommen des Frevlers sind wieder gottgeliebte Könige. Schon die Ilias kennt einen Fall eines von den Göttern verworfenen Königs, über dessen Bestrafung der Enkel mit scheuer Eile hinweggeht, den des Bellerophontes (*Z* 200), und vielleicht kannte der Dichter des alten Liedes auch das göttliche Strafgericht über dessen Ahnen Sisyphos bereits[2]); aber mit der Tochter des gottverhassten Bellerophontes vereinigt sich Zeus aufs neue, und über den Fall seines Sohnes Sarpedon vergiesst er blutige Thränen. Im allgemeinen ist der Kreis der *διογενεῖς*[3]) zur Zeit des Epos bereits ziemlich abgeschlossen. Friedliche Zustände der Ansässigkeit sind der asiatischen Kolonisation vorhergegangen und gefolgt; so richtig Aristoteles den Ursprung des heroischen Königtums in Verdiensten um das Volk suchen mag, so ist dieser Ursprung doch aus dem Gedächtnis geschwunden, da man als Grund für die tapfere That und den Erfolg des ein-

---

1) Die Strafe, welche nach der bekannten Erzählung Herodots VI 86 auch das Geschlecht des Meineidigen trifft, gehört unter einen anderen Gesichtspunkt; sie ist eine unmittelbare Folge der Selbstverfluchung, welche mit dem Eide ursprünglich verbunden ist. Der *ὅρκου πάις* rafft das ganze Haus dahin, wie das Orakel sich drastisch ausdrückt.

2) Das Epitheton *κέρδιστος ανδρῶν Z* 153 scheint darauf hinzudeuten.

3) Die falsche Deutung dieses Epithetons hat zu der merkwürdigen Annahme geführt, dass nur direkte Abstammung von Zeus Anspruch auf den Adel überhaupt begründe, und Fanta konstatiert demgegenüber nicht ohne Verwunderung, dass den älteren Teilen des Epos diese Forderung noch fremd sei, indem hier auch andere Götter als Ahnherren von Herrscherhäusern erschienen. Dem steht natürlich auch später nichts im Wege, und diese, z. B. die Neliden, sind ebenso gut *διογενεῖς*, wie die Nachkommen des Zeus. Das Wort bedeutet nur göttliche Abkunft, von *δῖος* nicht von *Ζεύς*.

zelnen stets sofort die Gottgeliebtheit des Geschlechtes ansah. Zur Zeit der Sänger kommt neben der *προγόνων ἀρετή* jedenfalls schon der *παλαιὸς πλοῦτος* als sehr handgreifliches Argument für das Gottesgnadentum in Betracht.

Das Verhältnis des homerischen Griechen zu den Göttern ist von Furcht weit entfernt, und das zeigt sich auch in dem Verkehr mit dem irdischen Stellvertreter der Götter, dem Könige. Der König versieht die priesterlichen Funktionen für das Volk, wie jeder Hausvater für die Seinigen; aber irgend welcher priesterliche Pomp oder hieratische Geheimthuerei wird von ihm weder erwartet noch erstrebt. Das Opfer gehört mehr zu seinen Repräsentationspflichten als gewohnheitsmässige Einleitung zum Mahle. Auffallend ist, dass der König im Epos mit Erforschung des Götterwillens so gar nichts zu thun hat. Die wenigen Auspicien, die vorkommen, sind durchaus oblative und werden nach Belieben ignoriert. Das ist natürlich kein ursprünglicher Zustand, sondern hängt mit dem religiösen Indifferentismus des Epos überhaupt zusammen [1]). Nur schüchtern meldet sich in Zeichen äusserster Not eine religiöse Gegenbewegung in den Forderungen des *μάντις* an, und bezeichnender Weise kommt diese nicht als Volksbewegung zu Wort, sondern nur durch das energische Eingreifen Achills, welcher dem Seher erst die körperliche Sicherheit verbürgen muss, ihn aber vor der verächtlichsten Behandlung durch Agamemnon nicht zu schützen vermag, und sofort ist auch der Schwerpunkt der Frage verrückt; an Stelle des göttlichen Zornes und des Gemeinwohles tritt die Ehre des Achill, und ihr fallen weit mehr Opfer als je dem Fluche des Chryses [2]).

So finden wir in der Ilias zwar das Gottesgnadentum der Königshäuser überall stark betont, aber ohne dass es den Herrschern irgendwie einen äusserlich sakralen Charakter verliehe. Es dient lediglich dazu, das faktisch bestehende und durch das Bedürfnis nach Konzentration der Macht hervorgerufene Königs-

---

1) Altertümlicher ist hierin z. B. das spartanische Königtum, wovon später.

2) Vermutlich spielten die *μάντεις* in der thebanischen Heldensage, die durch ihr Haften am mütterlichen Stammlande altertümlichere Züge bewahrt hat, eine weit wichtigere Rolle; in den Epen, die auf das Mutterland zurückgehen, namentlich in der Melampodie, machte sich dann eine Art Reaktion gegen die Ilias geltend, deren Art uns die Theoklymenosepisoden der Odyssee veranschaulichen können, welche ihr Zurücktreten in der Ilias freilich nicht bedauern lassen.

recht der politischen Verantwortlichkeit zu entrücken, soweit das die patriarchalische Einfachheit der damaligen Zustände überhaupt zuliess. Dass das Königsrecht von Zeus stammt, also nicht auf irgend welchem Vertrag beruht, ist am klarsten in der berühmten Geschichte des Pelopidenscepters *B* 101 ausgesprochen; daraus resultiert ohne weiteres Unverletzlichkeit und Unabsetzbarkeit des Herrschers, die in der Ilias mit wenigen, später zu besprechenden Ausnahmen als selbstverständlich vorausgesetzt werden, und ebenso selbstverständlich Erblichkeit nach dem üblichen Hausrecht, das heisst in der männlichen Majoratslinie ohne Befragung und ohne Einspruchsrecht irgend eines anderen verfassungsmässigen Faktors. Dieser allgemein geglaubte Ursprung unterscheidet das Königtum der Ilias ganz wesentlich von jedem durch das Volk verliehenen Amt, bei welchem die persönliche Qualifikation des Kandidaten entscheidend ist. Die Erblichkeit, welche Aristoteles aus rein praktischen Gesichtspunkten widersinnig findet, scheidet dies Königtum von jeder Art republikanischer Diktatur und stellt es vielmehr in die Reihe gewisser Priestertümer, welche gleichfalls der Willkür der Wahl und des Looses entrückt waren. Mag das kriegerische Bedürfnis noch so sehr zur Kräftigung des Königtums beigetragen haben, als sein Entstehungsgrund ist es nie angesehen worden, und nirgends hat das Eintreten friedlicher Zustände allein zu seiner Abschaffung genügt[1]). Allerdings hat dies Königtum in

1) Ganz verkehrt handelt über das homerische Königtum Morgan in seiner Urgesellschaft (übersetzt von Eichhoff und Kautsky, Stuttgart 1891) S. 209—216. Morgan ist bei seinen höchst verdienstlichen Untersuchungen über die Verfassung der Indianer zu dem Dogma gekommen, dass die Gentilorganisation ihrem Wesen nach demokratisch sei, was für die frühen Formen dieser Organisation unbedenklich zuzugeben ist. Auch bei den Griechen, meint er, würde die Rechnung stimmen, wenn man den *βασιλεύς* einfach als einen vom Volke abhängigen Kriegshäuptling fassen würde; er — und andere — protestiert deshalb gegen die Übersetzung mit König, als ob nicht auch dieser Name zu verschiedenen Zeiten sehr Verschiedenes bedeutet hätte. Die selbstverständliche Erblichkeit der Königswürde ist ihm dabei natürlich ein Dorn im Auge, weshalb er meint, die Succession des Sohnes sei wohl das Gewöhnliche gewesen, hätte aber erst der Volkswahl oder wenigstens der Bestätigung durch das Volk bedurft, eine Willkürlichkeit, über die kein Wort zu verlieren ist. Das *πρῶτον ψεῦδος* des Buches, das wie viele englische Werke unter dem Anschein objektivster Forschung eine bestimmte social-politische Tendenz verficht, tritt hier klar zu Tage. Morgan übersieht, dass die Griechen, wie die meisten späteren Kulturvölker, zu der Zeit, wo sie in die Geschichte treten, zwar gentilicisch organisiert sind, aber auf Grundlage der patriarchalischen Familie, und dass diese immer und überall ein monarchistisch-

seiner rechtlichen Begrenzung etwas Irrationales, und man begreift leicht, wie die Grenzen zu seinen Ungunsten verschoben werden konnten. Dass das Königsrecht, die *τιμή*, von Zeus stammt, wird nicht bezweifelt; aber das involviert, abgesehen von den wenigen Naturalleistungen, die der König als Vertreter der Gemeinde zu beanspruchen hat und eventuell eintreiben kann, sehr wenig bestimmte Pflichten, wie man ja damals auch den Göttern gegenüber neben einigen *δῶρα* mit wenigen flüchtigen Reverenzen auszukommen meinte. Wie die Götter beansprucht der König *τιμή* von seinen Untergebenen; das ist aber ein elastischer Begriff. Er umfasst zwar eine ganz wesentliche Pflicht, die Heeresfolge, welche als *τιμὴν ἄρνυσθαι (χάριν φέρειν)* erscheint, lässt sich im übrigen aber so wenig genau umschreiben, wie die Pflichten des Königs gegen das Volk, welche auch lediglich unter dehnbare moralische Kategorieen, wie *αἰδώς*, *ἠπιότης* und ähnliche fallen. Bei einer so diskretionären Stellung gab im Zweifel der Erfolg Recht und Unrecht. Was sich ein angesehener Herrscher einer alten Dynastie eventuell herausnehmen durfte, zeigt Agamemnon in der *μῆνις*; keiner der Geronten giebt ihm offen und energisch Unrecht; erst das Eingreifen des Zeus und die Niederlage der Achaeer sind dazu imstande. Allerdings darf nicht verschwiegen werden, dass die *μῆνις* die Königsmacht auf einem sonst nicht vorkommenden Höhepunkt zeigt; es ist ein grosser Unterschied zwischen dem Agamemnon, der durch gottlose Beleidigung des Chryses die Pest verschuldet hat und nun seinen Groll an dem unschuldigen Kalchas und dem besten der verbündeten Fürsten auslässt, und jenem der Kyprien, der, um die selbstverschuldete Windstille zu heben, das Leben seiner Tochter dem allgemeinen Besten zum Opfer bringt. Durchweg aber hängt der Grad, in welchem der König auf das Volk Rücksicht nimmt, von seiner Billigkeit oder

---

aristokratisches Moment in sich birgt und dass stets durch diese aristokratische Zucht die grössten Kulturfortschritte erreicht worden sind. Da aber Morgans Zukunftsstaat der erzdemokratischen Irokesenliga wieder bedenklich nahe kommt, sind ihm bei seinem Princip des beständigen Fortschrittes die patriarchalischen Zeiten gerade der höchstbegabten Völker höchst unbequem, und er pflegt über sie mit einigen Redensarten so schnell als möglich hinwegzugehen. Für unser Problem, überhaupt für die Anfänge der Geschichte und Kulturgeschichte, sind diese Zeiten und Völker aber gerade die wichtigsten; namentlich wäre genauere Kenntnis der dem Alten Testament vorangehenden semitischen Kultur und Verfassung sehr zu wünschen, da die semitische Entwickelung der arischen durchaus am verwandtesten zu sein scheint.

Furchtsamkeit ab. Eine regelmässige Vertretung der Rechte des Volkes scheint nicht existiert zu haben. Nach der Ilias kann jeder Vornehme, der eine Sache von öffentlichem Interesse zur Sprache bringen will, das Volk zur Versammlung laden; dass aber eine Verpflichtung des Königs existiert habe, die Volksversammlung zu bestimmten Zeiten und Geschäften einzuberufen, ist nirgends ersichtlich; doch kann dies auf Rechnung der kriegerischen Verhältnisse kommen.

Wie die priesterliche, so floss auch die richterliche Qualität des Königs aus dem Gottesgnadentum; er hat die *θέμιστες* von Zeus [1]. So oft hiervon auch in der Ilias die Rede ist, so wenig spielt dieser Zweig der königlichen Thätigkeit eine Rolle. Naturgemäss war sie im Frieden wichtiger als im Felde. Ein Kampfmittel zur Erweiterung oder Beschränkung der Königsmacht bot diese rein patriarchalische Funktion in keiner Weise. Mit einer gesetzgeberischen Initiative hat sie gar nichts zu thun; sie ist Handhabung des allgemein bekannten Gewohnheitsrechtes, weshalb wohl auch der König die Rechtsprechung grossenteils auf die Geronten abwälzte. Die Rechtsprechung erstreckte sich wohl lediglich auf den Civilprozess, und auch hier wohl nur auf wenige, häufig wiederkehrende Fälle; Verfolgung der *φονικά* war noch in den Händen der Geschlechter; ob es für Staatsverbrechen ein besonderes Gerichtsverfahren gab, wird später zu untersuchen sein; in der Ilias kommt nichts derartiges vor. Die Prozessverhandlung, welche in der Ilias Σ 497 ff. vorkommt, hat Fanta S. 82 ff. nach Schömanns Vorgang gut behandelt. Es ist eine reine Schuldklage, und dass die geschuldete Summe eine *ποινή* ist, ist rein zufällig; die Form des Prozesses ist höchst primitiv, der einer Wette noch sehr ähnlich.

Was die Odyssee zu dem aus der Ilias gewonnenen Bilde des heroischen Königtums hinzubringt, ist weniger, als man erwarten sollte, da in diesem Gedicht die sagenhaft-poetischen Bestandteile noch weit mehr als in der Ilias der Pragmatisierung spotten. Gerade die Rechts- und Verfassungsfrage ist heillos verwirrt, teils durch die unglückliche Erfindung des erwachsenen Telemach, teils durch die poetische Behandlung der Freier als interessanter Schwerenöter. Dass die Odyssee im ganzen jünger als die Ilias ist, unterliegt ja keinem Zweifel, ebensowenig dass

1) Nach Morgan kamen beide Befugnisse zum militärischen Oberbefehl hinzu!

die Dichter bereits jüngere Verfassungsformen als das heroische Königtum und letzteres vielleicht mehr aus Sagen und Liedern als aus lebendiger Anschauung kannten. Schon die Scholien zu *ϑ* 390 bemerken sehr richtig, dass die Verfassung der Phaiaken eine Aristokratie sei [1]). Dass es auch auf Ithaka, wenn einer der Freier Penelope heimgeführt haben würde, faktisch zur Oligarchie und nur nominell zu einem neuen Königtum gekommen sein würde, ist nach den Voraussetzungen des Gedichtes wohl keine Frage. Ob aber die ithakesischen Verhältnisse ein normales Bild geben von dem Übergang des Königtums in die Oligarchie, welche hier durch den wunderbaren, mythisch bedingten Sieg des Odysseus noch einmal abgewendet wird, das lässt sich bei dem poetisch schillernden Charakter des Epos schwer entscheiden. Ferner lässt sich schwer die Frage beantworten, ob nur infolge der langen Abwesenheit des Odysseus anarchische Zustände eingerissen sind, oder ob der Adel von Haus aus grössere Rechte besass, und das Verlangen der Freier sich wenigstens zum Teil durch diese rechtfertigen liess. Es lässt sich einiges dafür anführen, dass wenigstens einige Dichter von dieser Anschauung ausgingen. Wenigstens muss der Dichter von *α* 389 ff., der den Telemach ganz unbefangen über die Eventualität sprechen lässt, dass nach Odysseus' Tode nicht er, sondern ein anderer König von Ithaka werden könne, da ja viele alte und junge *βασιλῆες* vorhanden seien, ohne irgendwie den revolutionären Charakter einer solchen Succession zu betonen, ein Königtum im Auge gehabt haben, für das die Erblichkeit innerhalb eines Geschlechtes nicht selbstverständlich war, und das könnte dann nur ein nominelles Königtum wie das des Alkinoos sein. Eine ähnliche Auffassung lag vielleicht auch einmal zu Grunde, wenn die Zahl der ithakesischen Freier auf zwölf angegeben wird (*π* 251), so dass aus jeder der herrschenden Familien sich ein Freier eingefunden hätte; das würde mit dem Geschlecht der Arkeisiaden, von dem *ο* 533 der bei Telemach

1) Sie fügen hinzu, dass auch der Fürstenbund vor Ilios eine solche darstelle; doch ist dies nur eine äusserlich richtige Analogie, wenn auch einige der jüngeren Sänger bereits in oligarchischen Staaten gelebt haben mögen. Im allgemeinen wird in der Ilias das Bundesverhältnis — und die Grenzen seiner Verpflichtung — doch stets betont und erscheinen die einzelnen Kontingente, z. B. die Myrmidonen, doch streng monarchisch regiert. Namentlich müsste man bei den Troern einen weit grösseren Einfluss der Gerusie erwarten, wenn die Mehrzahl der Sänger bereits das Königtum nur von Hörensagen gekannt hätte.

schmarotzende Theoklymenos doch auch nur behauptet, dass es so königlich sei, wie irgend ein anderes, genau wie auf Scheria, dreizehn königliche Familien ergeben[1]). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass nicht im grössten Teile des Gedichtes Odysseus als wirklicher Alleinherrscher auf Ithaka gedacht war. Der Charakter des heroischen Königtums ist bei der Schilderung der Höfe von Pylos und Sparta gut gewahrt, ohne dass unsere Kenntnis bereichert würde.

Als eine der Ilias fremde Auffassung verdient die, welche Amphinomos π 400 ff. vertritt, hervorgehoben zu werden, als ob es nach Befragung des grossen Zeus statthaft sein könne, ein königliches Geschlecht auszurotten. Ob diese Auffassung auf das Ende des heroischen Königtums überhaupt deutet, also Anzeichen eines jüngeren Ursprunges dieser Stelle ist, oder ob dem Dichter ein anders geartetes, von dem kleinasiatischen der Ilias vielleicht lokal getrenntes Königtum vorschwebt, lässt sich schwer entscheiden. Die zweite Möglichkeit wenigstens im Auge zu behalten, wird vorsichtiger sein.

Nach diesen leider mehr skeptischen als aufbauenden Randbemerkungen zu Homer, die natürlich die Sammlungen des Materials als bekannt voraussetzen, gehen wir zu der anders gearteten Überlieferung über Königsherrschaft auf griechischem Boden über, welche nach der herrschenden Ansicht Verwitterungsprodukte des homerischen Königtums sind, und zwar zunächst zu dem am besten bekannten Doppelkönigtum von Sparta. Auch hier handelt es sich um die Beleuchtung einzelner Punkte und liegt eine systematische Darstellung nicht in meinem Plane. Ich setze namentlich die grundlegende und bewunderungswürdige Bearbeitung durch O. Müller in seinen Doriern stets voraus, soviel ich auch zu widersprechen haben werde, in dem deutlichen Bewusstsein, dass ich auch den Widerspruch, da wo er gerechtfertigt ist, ihm verdanke.

---

1) Das ist natürlich dem Dichter des π nicht bewusst; er erhält die Zahl überliefert, entnimmt das Reich des Odysseus aus dem Schiffskatalog und rechnet nach der Grösse der übrigen Inseln die Anzahl der von ihnen gekommenen Freier aus, um den Sieg um so wunderbarer erscheinen zu lassen. Bei zwölf Freiern, denen man die Schusswaffen entfernt hatte, war der Sieg eher begreiflich zu machen. Wie eine Reminiscenz sieht es auch aus, wenn χ 144 Melanthios für zwölf Freier Waffen vom Boden holt, offenbar mehr, als ein Mann auf einmal tragen kann. Von den namentlich genannten Freiern bleiben dann, nachdem drei im Bogenkampfe gefallen sind, gerade noch zwölf zu bewältigen, wenn man den θυοσκόος Leiodes nicht mitrechnet.

KAPITEL IV.

DAS KÖNIGTUM DER SPARTANER[1].

Es ist bekannt, dass die spartanische Verfassung und Lebensführung dem gesamten späteren Altertum als die Schöpfung eines weisen Gesetzgebers, des Lykurgos, galt, der sich bei seinem Werke göttlichen Beistandes entweder wirklich erfreute oder ihn wenigstens vorschützte. Der erste, welcher den Lykurgos erwähnt, ist für uns Simonides (bei Plut. Lyc. 1). Im ganzen ist die ihm zugeteilte Rolle nicht älter als das rationalistische Suchen nach *εὑρέται* auch für spontane organische Gebilde, das bereits in der ionischen Länder- und Völkerkunde seine Wurzel hat; bei Herodot und Thukydides hat Lykurg bereits Bürgerrecht, und zwar als Schöpfer des gesamten spartanischen Kosmos, weshalb beide folgerichtig seiner rettenden That anarchische Zustände vorausgehen lassen (Herod. I 65, Thuk. I 18). Daneben ist noch im fünften Jahrhundert eine ältere Tradition kenntlich, nach welcher die spartanischen Einrichtungen so alt wie das Volk selbst waren; nichts anderes besagt es, wenn Pindar Pyth. I 124 von den *τεθμοί* des Aigimios spricht und noch Hellanikos fg. 91 (Strabo VIII 366 C) die spartanische Verfassung auf Eurysthenes und Prokles zurückführt. Auch die, jedenfalls im Sinne des Agesilaos ver-

---

1) [Es ist gewiss in F. Dümmlers Sinn, wenn ich die Leser hier auf die von D. hochgeschätzten und namentlich auf seine Veranlassung gedruckten Ausführungen von Johannes Toepffer über die Gesetzgebung des Lykurgos (Beiträge zur griechischen Altertumswissenschaft S. 347 ff.) verweise. Denn Dümmler würde sicherlich seinen Standpunkt in manchem geändert haben, wenn ihm Toepffers Ansicht über Lykurg bereits im Jahre 1892 bekannt gewesen wäre].

fasste Darstellung Xenophons steht auf demselben Boden, obwohl die Person des Lykurg von den zeitgenössischen Darstellern übernommen ist. Xenophon betrachtet sämtliche Bestandteile des spartiatischen Kosmos als gleichzeitig, und da er Lykurg in die Zeit der Herakliden, das heisst der ersten heraklidischen Könige setzt, als uralt und mit den Anfängen des Staates gleichzeitig.

Für die Litteratur der Folgezeit sind dann namentlich die Darstellungen des Ephoros und des Aristoteles massgebend, welche in wichtigen Punkten untereinander übereinstimmen und sich auch mit der von Platon in den Gesetzen gegebenen Skizze nahe berühren. Der wichtigste Punkt, in welchem die spätere Quasiüberlieferung von den noch recht unbestimmten Berichten des fünften Jahrhunderts abweicht, ist die spätere Einsetzung der Ephorie durch die Könige Theopompos und Polydoros als demokratisches Korrektiv der noch allzu monarchischen Verfassung Lykurgs, womit die Anfänge einer spartanischen Verfassungsgeschichte gegeben sind. Eine solche Verfassungsgeschichte giebt Plutarch wahrscheinlich nach Phylarch im zehnten Kapitel der Biographie des Kleomenes, wo dieser seine Ermordung der Ephoren als Wiederherstellung der ursprünglichen lykurgischen Ordnung zu verteidigen sucht. Diese Darstellung ist durch und durch tendenziös; der König beruft sich auch auf keine irgendwie anerkannte Überlieferung, sondern argumentiert wie ein gelehrter Antiquar mit *σημείοις*, deren Zweischneidigkeit zum Teil noch ganz klar ist.

Von dem Bestreben, die aus dem Altertum erhaltenen Nachrichten vollständig zu verwerten und die einander widersprechenden durch freundlichen Zuspruch zu vergleichen, ist die moderne Kritik in der Hauptsache abgekommen, indem sie die Frage nach Möglichkeit und Beschaffenheit echter alter Überlieferung und nach dem Zustandekommen der Quasiüberlieferung der späteren Zeit mit Recht in den Vordergrund stellte.

Nachdem schon längere Zeit die historische Existenz des Lykurgos in berechtigte Zweifel gezogen worden war[1]), ohne dass damit allein für das Verständnis seines angeblichen Werkes etwas Erhebliches gewonnen gewesen wäre, ging man in letzter Zeit den irreführenden Faktoren der Überlieferung der antiquarischen Kon-

---

1) Die Litteratur bei Busolt, Griech. Gesch. I² S. 569 Anm. 1.

struktion und der tendenziösen Fälschung argwöhnischer und erfolgreicher nach. Allen voran, wenn auch weit zu energisch, ging hier Grote (Griech. Gesch., übers. von Meister I 707), indem er die Erzählung von der Landteilung Lykurgs erst durch die revolutionären Bestrebungen Agis' und Kleomenes' III. entstanden und speciell von dessen Publicisten Sphairos verkündigt sein liess. Die Frage nach Herkunft und Beschaffenheit der Lykurgsage im Zusammenhang mit dem Organismus und der Geschichte der spartanischen Verfassung behandelte neuerdings von Wilamowitz in den Homerischen Untersuchungen S. 267—285, während von ihm angeregt Eduard Meyer im Rheinischen Museum 41 S. 560—591 und 42 S. 81—101 [s. jetzt Forschungen zur alten Geschichte I 211 ff.] die Entwickelung der Überlieferung über die lykurgische Verfassung einer kritischen Prüfung unterwarf. Beide Forscher gingen der scheinbaren Überlieferung scharf zu Leib; der letztgenannte mehrfach zu scharf; doch haben beide das Problem gefördert. In von Wilamowitz' Aufsatze ist von bleibendem Werte die richtige Erklärung (und damit Beseitigung) jener Urkunde, durch welche sich Aristoteles so hatte irreführen lassen, dass er danach sogar die Zeit des Gesetzgebers bestimmte, des olympischen Bronzediskos, auf welchem ein Lykurgos und ein Iphitos den Gottesfrieden garantierten. Dagegen glaubt von Wilamowitz (ähnlich wie Gilbert, Studien zur altspartanischen Geschichte S. 121 ff.) in der von Plutarch Lyc. 6 erhaltenen Konstitutionsrhetra, zu welcher angeblich bereits Polydoros und Theopompos einen Zusatz gemacht haben, eine Urkunde von unzweifelhafter Authentie und ehrwürdigem Alter zu besitzen, welche er deutet als das Kompromiss, durch welches das Königtum sich dem *δᾶμος*, dem spartiatischen Adel, unterwarf. Dieser in der Überlieferung durch nichts gestützten Auffassung widerspricht Eduard Meyer mit Recht, da die Rhetra nur in dem Zusammenhang, wie Plutarch sie gebe, Sinn habe. Er selbst fasst die Rhetra als eine späte Prosaredaktion (des vierten Jahrhunderts) der Distichen, welche Plutarch in demselben Kapitel dem Tyrtaios zuschreibt.

In der Beurteilung der Prosarhetren können wir Eduard Meyer nur Recht geben, aber keineswegs, wenn er die Tyrtaiosverse, die sich ausser bei Plutarch noch bei Diodor VII 13 vollständiger, aber ohne Nennung des Dichters finden, für wenig älter als die Prosarhetren erklärt (a. a. O. S. 572). Nach Meyer stammen die

angeblichen metrischen Orakel, welche die Pythia dem Lykurgos erteilte und welche die Diodorexcerpte nach Ephoros bewahrt haben, aus einer Schrift des Königs Pausanias, der sie zuerst aufgebracht, wo nicht gar verfertigt hatte. Das ist möglich, wenn gleich nicht sicher erwiesen[1]). Dass aber die Tyrtaiosverse einen ganz anderen Charakter haben und vielleicht sogar in den Diodorexcerpten ganz äusserlich hinzugefügt sind, giebt Meyer selbst zu. Als Orakel konnte die Verse, in denen ausführlich von den Worten des Phoibos die Rede ist, auch weder Ephoros noch Diodor nehmen. Unmöglich konnte die Pythia selbst sagen *Φοῖβος γὰρ περὶ τῶν ὧδ' ἀνέφηνε πόλει*! So sollen die Verse nach Meyer denn auch einen anderen Zweck haben, nämlich den, nachzuweisen, dass nicht nur die lykurgischen Einrichtungen, sondern bereits die Grundlage der Verfassung auf das delphische Orakel zurückgingen. Wie konnten sie das aber beweisen, wenn sie bei Ephoros namenlos citiert wurden! Wenn die Verse nicht auf eine alte Autorität zurückgingen, so konnten sie doch überhaupt nichts beweisen, und wem konnten sie dann anders gehören als Tyrtaios? Ausserdem enthält das *που* des plutarchischen Citates nicht die geringste Unbestimmtheit hinsichtlich der Person des Verfassers und ist Plutarch mindestens ein ebenso guter Zeuge für gute peripatetische Tradition, wie die Diodorexcerpte für Ephoros, während Meyer es so darzustellen beliebt, als ob Verse, welche bei Ephoros s i c h e r l i c h ohne Namen citiert worden waren, bei Plutarch plötzlich (zum erstenmal) als solche des Tyrtaios citiert würden! Der eigentliche Verdachtsgrund gegen diese Verse ist, dass im fünften Jahrhundert die Zurückführung der Verfassung auf den delphischen Apoll in Sparta n o c h n i c h t b e k a n n t gewesen sein soll, da nach Herodot „die Lakedaemonier selbst“

1) Das Hermaion Meyers ist eine Schrift des Königs Pausanias, die dieser in der Verbannung verfasste und die in ähnlicher Weise tendenziös gegen die Ephoren aufgetreten sein soll, wie später Kleomenes und sein Publicist Sphairos. Die scheinbar bereicherte Überlieferung über die spartanische Verfassungsgeschichte, die Übereinstimmung des Platon, Ephoros und Aristoteles soll sich daher erklären. Meyer schiebt damit die tendenziösen Quellen der Scheinüberlieferung, die zuerst Grote betont hatte, um fast 200 Jahre zurück; im allgemeinen gewiss mit Recht; ob man ihm aber im einzelnen folgen kann, ist mir sehr fraglich. Einmal beruht unsere Kenntnis der Schrift des Pausanias allein auf der heillos lückenhaften Strabostelle VIII p. 366 C, und dann schossen in jener Zeit, wie Meyer selbst nach von Wilamowitz' Vorgang ausführt, die politischen Broschüren aus der Erde, wie Pilze nach dem Regen.

ihre Verfassung aus Kreta ableiteten. Als ob „die Lakedaemonier selbst“ hier nicht, wie sonst ähnliche Wendungen, nur die spartanischen Gewährsmänner bezeichnete, denen Herodot zufällig Glauben schenkte, und die ganze kretische Herleitung etwas anderes wäre als eine verhältnismässig junge verfassungstheoretische Spekulation!

Wir werden also an der Zuteilung jener Verse an Tyrtaios und mit Wahrscheinlichkeit an seine *εὐνομία* festhalten und hätten somit doch endlich wieder ein Zeugnis für die spartanische Verfassung aus dem siebenten Jahrhundert gewonnen, das um so wichtiger sein würde, wenn wir, wie ich glaube, die Verfassungsrhetra mit ihren Schwestern preisgeben müssen.

Leider besagen diese Tyrtaiosverse wenig, wenn man sie nicht presst; und ob man das thun darf, ist mir sehr zweifelhaft. Bei Plutarch sind sie nach älterem Vorgang entschieden tendenziös verwendet, nämlich um nachzuweisen, dass bereits Tyrtaios die Zusatzrhetra des Polydoros und Theopompos kannte. Demgemäss würden auch diese beiden Könige Subjekt sein zu *ἀκούσαντες* und *οἴκαδ' ἔνεικαν*[1]). Da wäre es denn aber schon verwunderlich, wenn Apollon erst diesen Königen orakelte, dass sie den Vorsitz im Rat führen sollten. Auch solche Allgemeinheiten, wie *μυθεῖσθαι δὲ τὰ καλὰ καὶ ἔρδειν πάντα δίκαια* passen schlecht für eine specielle Orakelbefragung. Meyers Gefühl ist entschieden richtig, dass es sich hier um die Grundlagen der Verfassung überhaupt handelt. Es würde dann ein allgemeines Subjekt, etwa *αἰχμηταὶ πατέρων ἡμετέρων πατέρες* geeigneter sein. Dann hätte auch die Erwähnung der Könige Sinn, da ja nach dorischer Tradition das Doppelkönigtum in Mittelgriechenland noch nicht existiert hatte[2]). Dann kann in den Versen natürlich keine Beziehung auf die Zusatzrhetra stecken. Nach Plutarchs Vorgang haben die meisten Neueren[3]) diese in den Worten: *ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας, εὐθείαις*

---

1) Man könnte versucht sein anzunehmen, die Abweichung Plutarchs *Φοίβου ακούσαντες Πυθωνόθεν οἴκαδ' ἔνεικαν μαντείας τε θεοῦ καὶ τελέεντ' ἔπεα* von Diodor *δὴ γὰρ ἀργυρότοξος ἄναξ ἑκάεργος Ἀπώλλων χρυσοκόμης ἔχρη πίονος ἐξ ἀδύτου* sei entsprungen aus dem Bedürfnis nach bestimmten Personen, welche das Orakel empfangen hätten. Nötig ist aber diese Annahme nicht; die Abweichung kann sich auch daraus erklären, dass beide in verschiedener Weise kürzen.

2) Sehr möglich scheint mir, dass Hellanikos in der Hauptsache dem Tyrtaios folgte.

3) Z. B. Gilbert, Studien S. 139. 179, von Wilamowitz a. a. O. S. 282.

(oder *εὐθείην*) *ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους* gesucht, indem sie diese dem Sinne nach gleichsetzten mit dem Zusatz: *αἰ δὲ σκολιὰν ὁ δᾶμος ἕλοιτο*[1]), *τοὺς πρεσβυγενέας καὶ ἀρχαγέτας ἀποστατῆρας ἦμεν.* Diesen Sinn können die betreffenden Worte aber unmöglich haben. Es ist schon hinderlich, dass die *δημόται ἄνδρες* Subjekt sind, sodass man das *ἀνταπαμειβομένους* doch unmöglich über diese hinweg auf Könige und Geronten beziehen kann. Fasst man nun *ῥῆτραι* in dem allgemeinen Sinne: Satzungen oder Verträge, so kommt stets nur ein so allgemeiner Sinn wie *νομίμως πολιτευομένους* heraus; fasst man es als Anträge der Könige und Geronten, so hängt die Erklärung davon ab, ob man *εὐθείαις* oder *εὐθείην* liest. Im ersteren Falle erhält man, wenn man *εὐθείαις* urgiert, den Sinn, indem sie auf gerade (richtige) Anträge antworten (mit ihrer Zustimmung). Man könnte also allenfalls das selbstverständliche Recht der Volksversammlung herauslesen, Anträge, die sie für *σκολιάς* hält, zu verwerfen. Das kann Plutarch nicht gemeint haben, obwohl diese Lesart jetzt in seinem Texte steht. Liest man dagegen *εὐθείην*, so kann man allenfalls den Sinn erhalten, den er voraussetzt, „indem sie, die *δημόται*, auf geradem Wege auf die Anträge antworten", d. h. einfach mit Ja und Nein ohne entstellende Streichungen und Zusätze. Wenn aber Tyrtaios dies im Sinne der Rhetra gemeint hätte, so hätte er noch erwähnen müssen, dass in diesem Falle Könige und Geronten ein Vetorecht haben; zwischen den Zeilen lesen kann man das nicht. Im Gegenteil fährt der Dichter mit dem klar ausgesprochenen demokratischen Grundsatz fort — und dieser ist das Bemerkenswerteste an den alten Versen —: *δήμου δὲ πλήθει νίκην καὶ κάρτος ἕπεσθαι*[2]), die Plutarch wohlweislich auslässt; erst nach dieser Verkündigung der Volkssouverainität wären etwaige Beschränkungen am Platze gewesen, wie es ja die Prosarhetra auch richtig anordnet. Davon kann also keine Rede sein, dass, wie Plutarch möchte, in dieser Form die Pythia den beiden Königen die Sanktion zu einer einschneidenden Verfassungsänderung ge-

---

1) Weder *ἕλοιτο* noch *αἱροῖτο* kann richtig sein. Auf die Wahl des Volkes kommt es ja nicht an, sondern darauf, dass das Volk nicht einfach wählt, sondern durch seine Zusätze einen Vorschlag schief macht.

2) Die Auffassung von Gilbert, Studien S. 139, dass dieser Vers auf den Sieg gegen äussere Feinde gehe, bedarf keiner Widerlegung; sie entspringt dem verzweifelten Bestreben, in den Versen des Tyrtaios bereits die theopompische Beschränkung der Volksfreiheit zu lesen.

geben hätte; das kann nur eine schiefe Exegese aus den Versen herauslesen, welche weiter nichts enthalten, als eine Beschreibung der drei Grundfaktoren, auf welchen die spartanische Verfassung seit Menschengedenken beruht. Mehr ist in diesen Versen durchaus nicht enthalten, obwohl man in alter und neuer Zeit noch weiteres daraus geschlossen hat. Da nämlich in den Versen die Ephoren nicht vorkommen, so sieht man auch hierin Plan; sie sollen damals noch nicht existiert haben, obwohl ja gerade Theopomp sie eingesetzt hat. Der Schluss liegt dann nahe, dass er dies später gethan hat, zur Kompensation für die geschmälerten Volksrechte, das Gedicht des Tyrtaios fällt dann zwischen die beiden Regierungsakte. Das wäre sehr wichtig, wenn es richtig wäre, aber leider folgt dies aus dem Schweigen des Tyrtaios durchaus nicht. Er hatte gar nicht nötig, neben den *δημόται ἄνδρες*, deren Majorität er ausdrücklich die Souverainität zuschreibt, die Organe des Volkswillens noch besonders zu nennen, so wenig wie die Polemarchen oder irgend welche andere *τέλη*. So unzweifelhaft echt die Verse also auch sind, so wenig verraten sie über die Verfassung im einzelnen oder gar über spartanische Verfassungsgeschichte. Es ist klar, dass aus den viel allgemeineren Rhetren des Tyrtaios die von Delphi an Lykurg erlassenen erst gemacht worden sind, nachdem Lykurg, den der Dichter noch nicht kennt, Schöpfer des spartanischen Kosmos geworden war und nachdem man den Theopomp mit allerhand Verfassungsänderungen ausstaffiert hatte. Dass Theopomp nur dadurch zum Schöpfer der Ephoren wurde, dass unter seiner vermeintlichen Regierung 755/754 die Ephorenliste, die man für eine von Anfang an geführte annahm, begann, hat zuletzt Ed. Meyer klar ausgesprochen (Rhein. Mus. 41 S. 580. 42 S. 101 [s. Forschungen zur alten Geschichte I a. a. O.]).

Eine einschneidende Kritik der scheinbaren Überlieferung über spartanische Verfassungsgeschichte würde uns also in der Hauptsache auf den Standpunkt des Herodot und Xenophon zurückführen, zu der Annahme, dass sämtliche Bestandteile des spartanischen Kosmos gleich alt und ursprünglich sind, nur dass wir auf den Erfinder Lykurg und überhaupt auf einen persönlichen Urheber verzichten.

Wir sind also angewiesen auf die Betrachtung der Funktion dieses Organismus in historischer Zeit und allenfalls auf Rück-

schlüsse aus dieser auf seine Vorgeschichte[1]). Es ist dies der Weg, auf welchem bereits K. O. Müller in mustergültiger Weise vorangegangen ist. Hier ist es nun sehr instruktiv, wie die modernen Forscher, auch wenn sie die Beschaffenheit der Überlieferung richtig beurteilen, dennoch die Resultate, welche durch jene Scheinüberlieferung gestützt werden sollten, zum grossen Teil beibehalten. Fast alle fassen die spartanische Verfassung als Produkt eines Kampfes zwischen Königtum und Adel oder Volk auf, der bei Beginn der historischen Überlieferung zu Ungunsten des Königtums entschieden gewesen wäre, was seinen Ausdruck in der veränderten Stellung, wo nicht in der Einsetzung der Ephorie gefunden haben würde; sie kommen in der Mehrzahl mit der Konstruktion des Königs Kleomenes III. überein, wenn sie auch dessen einzelne Daten aufgeben. Der Grund dieser merkwürdigen Erscheinung liegt ganz vorwiegend in dem Übergewicht der aristotelischen Autorität, in der verführerischen Verwendung Homers für die Veranschaulichung der Urzeit überhaupt, die schon für Aristoteles verhängnisvoll war, auf Grund derer er die normale Verfassungsskala Monarchie, Oligarchie (Tyrannis), Demokratie aufstellte. Freilich fügte sich auch für den antiken Theoretiker Sparta diesem Schema nur unvollkommen, das vielmehr aus einer Kombination homerischer und attischer Verhältnisse hervorgegangen war. Die erste Stufe, das starke Königtum, konnte man ohne Mühe in den leeren Raum der Urzeit projicieren, weshalb bei Aristoteles konsequenterweise tyrannisch regiert wurde, ehe Lykurg die Aristokratie schuf. Dass diese Aristokratie scheinbar unerschüttert fortdauerte, während im übrigen Griechenland diese Staatsform ein kurzes Übergangsstadium gewesen war, wurde von den antiken Theoretikern viel bewundert, und es ist begreiflich, dass sie das rettende Ventil suchten, das diese Verfassung vor dem Verfall zur Demokratie gerettet hatte. Die Theorie der weisen Mischung, welche uns bei Platon und Isokrates zuerst entgegentritt[2]), berief

---

1) Vgl. B. Niese, Zur Verfassungsgeschichte Lakedaemons in v. Sybels historischer Zeitschrift 62 (1889) S. 58—84. Das Bestreben Nieses, „aus Wesen und Bestimmung der Verfassung ihre Bedeutung und Entstehung zu entwickeln" (S. 59), ist löblich; die Bemerkung, dass dies in genügender Weise bisher noch nicht geschehen sei, findet auf Nieses Arbeit ebenso berechtigte Anwendung, wie auf die seiner Vorgänger.

2) Sie ist von beiden nicht erfunden und sieht aus, als ob sie aus pythagoraeisierenden Kreisen stamme.

sich vornehmlich auf die Dauer der spartanischen Zustände. Zwar dem nüchternen Blick des Aristoteles entging nicht, dass diese vielbewunderte Dauer auf einen chronischen Marasmus hinauskomme, dass längst die weisen Einrichtungen des Gesetzgebers von ihrem ursprünglichen Ziele weit abgeirrt waren. Der Nachweis, welcher in der Politik II 9 darüber geführt wird und der von den Tiraden anderer oligarchischer Philosophen wohlthuend absticht, ist von musterhafter Klarheit und Schärfe. Dass die Verfassung auf ganz andere sociale Zustände zugeschnitten war, als sie seit historischer Zeit in Hellas irgendwo herrschten, fühlt Aristoteles sehr wohl; gleichwohl veranlasst ihn der von Platon vererbte abstrakte Idealismus immer wieder zu schematisieren und ganz Heterogenes zu vergleichen.

Wir wollen versuchen, dem Wesen der spartanischen Verfassung näher zu treten, indem wir die Einseitigkeit der antiken Betrachtungsweise und die Vielseitigkeit der politischen Schlagwörter uns gegenwärtig halten. Zunächst wollen wir die Frage zu beantworten suchen, was an der spartanischen Verfassung den Alten aristokratisch schien, und was so genannt zu werden verdient; schon hierbei kommt wieder die philosophische Umwertung des Begriffes Aristokratie in Betracht, die doch auch von Philosophen selten konsequent festgehalten wird, sondern in mehr historischer Betrachtung häufig in den ursprünglich identischen der Oligarchie übergeht, so dass auch wir die Untersuchung beider Begriffe nicht völlig werden trennen können.

Aristokrat im Sinne eines zum Herrschen geborenen und erzogenen Mannes ist der Spartiat durchaus und er ist im ganzen Altertum als solcher empfunden worden. Er ist am meisten Mann, am meisten frei, am wenigsten fähig, etwas Unmännliches, Unfreies zu thun. Die ganze Erziehung läuft darauf hinaus, dass er nur die Beschäftigungen lernt, die des freien Mannes würdig sind, Gymnastik, Krieg, Jagd und Verwaltung des Staates; den, der dieser Erziehung untreu wurde, traf die schwerste Strafe, die der bürgerlichen Ehrlosigkeit, welche dem Betroffenen oft härter als Tod erschien. Sobald die Pflichten des Mannes nicht Einsetzen der vollen Energie forderten, galt die *σχολή* als einziges adliges Lebensziel, so sehr, dass das gemeinsame Verbringen der arbeitsfreien Stunden selbst auf Kosten des Familienlebens fast wieder als bürgerliche Pflicht erschien. Das Lebensziel war nicht, zu

produzieren und zu erwerben, auch nicht zu handeln in erster Linie, sondern darzustellen, das Bild eines freien und edlen Mannes zu sein. Kein Zweifel, dass dies aristokratische Ideal in bewunderungswürdiger Weise teils erreicht, teils gespielt worden ist; die historische und die Apophthegmenlitteratur meldet leider vorwiegend von bewussten oder unbewussten Schauspielern des dorischen Ideals, welchem durch diese Entartung die Lebenskraft namentlich für die vorlitterarische Zeit natürlich nicht abgesprochen wird[1]). Das aristokratische Streben nach einer solchen freien Existenz ist zwar allgemein griechisch und zeichnet auch die athenische Demokratie in hohem Grade aus. Möglich ist die Verwirklichung dieses Ideals aber nur durch die Herrschaft über eine breite, minderberechtigte Masse, welche gezwungen werden kann, die zum Lebensunterhalt der Herren nötige Arbeit zu thun. Das sind in Attika Sklaven, Freigelassene und Metöken, in Sparta sind es Perioken und Heloten. Dieser Zustand aristokratischer Beschaulichkeit kann also nirgends ursprünglich sein. Der Satz *ἔργον οὐδὲν ὄνειδος* muss in alter Zeit eine weitere Geltung gehabt haben; auch für den hellenischen König kann es nicht ursprünglich für schimpflich gegolten haben, hinter dem Pfluge herzugehen. Davon sind in Sage und Kult manche Spuren bewahrt.

Wie ist aber das Herrenvorrecht auf Müssiggang und Politik in den einzelnen griechischen Staaten, speciell in Attika und Lakonien, zu stande gekommen? Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob für die Beurteilung der Verfassung die Unterdrückten mit in Betracht zu ziehen oder als ein ursprünglich fremder Faktor ausser Rechnung zu lassen sind, so sehr auch mittelbar die sociale Frage stets auf die politischen Einfluss gehabt hat. In Athen liegt nun ohne Zweifel ein Klassenkampf vor. Das Eindringen der Geldwirtschaft brachte den kleinen Grundbesitzer in völlige Abhängigkeit vom adligen Grossgrundbesitzer, die Schuldsklaverei beraubte ihn aller politischen Rechte und schützte ihn nicht einmal vor Verkauf ins Ausland. Das waren einfache Konsequenzen von Rechtsanschauungen, die auf viel ursprünglichere Verhältnisse berechnet waren, vor deren Tragweite der herrschende Adel selbst erschrak, so dass aus seiner Mitte die solonische Reform hervorging. In der Folgezeit behielt der

---

1) Vgl. die schönen Ausführungen Karl Otfried Müllers, Dorier II S. 388.

Bauer zwar das Bürgerrecht, war aber nicht in der Lage, für die Staatspolitik davon viel Gebrauch zu machen, obwohl die Verfassung ihm die wichtigsten Rechte gewährt hatte, da Peisistratos den Wohlstand des Bauern zwar hob, aber doch nicht derart, dass er von seinen Renten in der Stadt leben und Politik treiben konnte; das trat erst durch die Perserkriege ein, seit welchen der *δῆμος* wirklich die Vorrechte eines adligen Herrenstandes geniesst; die für ihn arbeiten, sind teils die durch das Übergewicht der Industrie und des Handels erworbenen Sklaven, teils die durch das politische Übergewicht in Abhängigkeit gehaltenen Bundesgenossen.

Die spartanischen Zustände lassen sich mit dieser Entwickelung nicht vergleichen. Der Reform Solons ist nicht die angebliche Gesetzgebung Lykurgs analog, sondern erst die Revolution der Könige Agis und Kleomenes. Gelderwerb und Ungleichheit des beweglichen Besitzes ist wenigstens principiell ausgeschlossen, wenn auch das fremde Gold schon geraume Zeit vor dem peloponnesischen Kriege die Fundamente des Staates zu unterwühlen begonnen haben mochte. Ungleichheit des Grundbesitzes hat sich wohl seit sehr alter Zeit herausgebildet; aber bei der streng socialistischen Organisation des spartanischen Lebens vermochte er in älterer Zeit, wohl bis ins vierte Jahrhundert hinab, keine mehr oder minder bürgerlich berechtigten Klassen unter den Spartiaten selbst zu bilden. Kein Perioeke war verhindert, durch Industrie und Handel sehr reich zu werden; wir hören aber niemals, dass dadurch einer in das *πολίτευμα* gedrungen wäre. Dass die Fundamente der spartanischen Staatsordnung seit dem fünften Jahrhundert stark unterwühlt sind, ist keine Frage, aber ebensowenig, dass sie es deshalb sind, weil sie sich veränderten politischen und socialen Aufgaben nicht anzupassen vermochten, weil sie ursprünglich auf Zustände grösster Einfachheit, auf das Leben einer kriegerischen socialdemokratischen Horde zugeschnitten waren, welche sogar noch Spuren vormonogamischer Zustände bewahrt hatte.

Unter diesen Umständen ist es völlig unglaublich, dass die Differenzierung der Spartiaten von den Perioeken und Heloten Produkt einer socialpolitischen Krise sei, wie dies neuerdings Niese in Sybels Zeitschrift 62 S. 75 ff. darzustellen versucht hat. Zwar die Zeugnisse für die kriegerische Einwanderung der Dorier

in die Peloponnes als unglaubhaft zu verwerfen, scheint jetzt modern zu sein, und obwohl man die dorische Wanderung vermuten müsste, wenn sie nicht überliefert wäre, so lässt sich über die Geschmacksfrage nicht streiten, wenn jemand die ältesten historisch sicher bezeugten Zustände als solche proklamiert, über welche überall nicht hinauszukommen sei, als ob die Stammessagen müssige Erdichtungen des vierten Jahrhunderts seien; als entschiedene Willkür aber muss es bezeichnet werden, wenn gegen die allgemeine Tradition des Altertums über die Entstehung der Perioeken ein Zeuge von der Unklarheit und Unzuverlässigkeit des Isokrates (Panathen. 177—181) angeführt wird, der an derselben Stelle eine so unglaubliche Nachricht bringt, wie die, dass die Ephoren jeden Perioeken ohne Urteilsspruch hätten hinrichten können, also günstigen Falls Perioeken und Heloten einfach verwechselt. Der ganze Abschnitt ist eingestandenermassen geschrieben, um die Spartaner gegen die alten Athener herabzusetzen, und widerspricht anderen Ausführungen, z. B. dem Archidamos § 17 ff. direkt. Wer dieses Pamphlet als gute Überlieferung behandelt, müsste konsequenterweise auch den Unsinn, der in derselben Rede § 153 ff. gepredigt wird, auf den Schild erheben, nämlich dass die lykurgische Verfassung der altattischen nachgebildet sei. Zudem fliesst die ganze Erzählung des Isokrates nur aus der unglaubhaften Erfindung des Ephoros bei Strabo VIII p. 365 C, dass Eurysthenes und Prokles den Perioeken, *die damals Heloten geheissen hätten*, das Bürgerrecht erteilt, Agis es ihnen wieder geraubt habe; Isokrates verschweigt nur für seine rhetorischen Zwecke, dass der angeblich gewaltsam unterdrückte Demos aus solchen bestand, die bereits früher unterworfen waren (vgl. den Anhang über Isokrates und Ephoros [der leider nie geschrieben ist]). Wer also wie Niese das Abhängigkeitsverhältnis der Perioeken und Heloten nicht vom Kriegsrecht abhängig macht, sondern auf einen rätselhaften Synoikismos einzelner Lakedaemonier in die Stadt Sparta zurückführt, der muss wenigstens auf jede Überlieferung verzichten.

Er müsste aber auch, um Glauben zu finden, etwas deutlicher auseinandersetzen, wie er sich diesen beispiellosen Synoikismos vorstellt. Mit dem Hinweis darauf, dass vielfach in Griechenland Sklaven den Acker bebauen, ist doch das Institut der Heloten nicht erklärt; alle alten Berichterstatter sind darüber einig, dass

die Sklaven entweder Kriegsgefangene oder gekaufte oder Schuldsklaven gewesen seien, dass es bei primitiven Stämmen, wie Lokrern und Phokern, in alter Zeit (bis ins vierte Jahrhundert herab) überhaupt keine Sklaven gegeben habe. Bei den Spartanern nun sind in alter Zeit gekaufte und Schuldsklaven vollständig ausgeschlossen, so dass allein die völlig ausreichende Erklärung aus dem alten Kriegsrecht für die Stellung der Heloten bleibt, welche der der Penesten in Thessalien und der Mnoiten in Kreta ganz analog sein würde. Statt dessen konstruiert Niese einen neuen Ursprung der Staatssklaverei in Sparta, nämlich den der Überlistung durch Mitbürger, welche so schlau waren, eines Tages — gegen 650 — den Pflug an den Nagel zu hängen, eine Stadt zu gründen, das Kriegshandwerk zu üben und so ihre bisherigen Gutsnachbarn zu zwingen, sie zu ernähren. Diese Idee, täglich zu exercieren, war so fruchtbar, dass sie sich nicht nur sofort gegen die Messenier bewährte, sondern auch hinreichte, während der Zeit die dupierten früheren Mitbürger im Zaum zu halten. Dass die messenischen Kriege den Ursprung der Helotie durch Eroberung klar zeigen, kann sich Niese gegenüber dem Zeugnis des Tyrtaios über das Schicksal der Besiegten wohl nicht verbergen; aber das hat beileibe mit der echten, durch Synoikismos entstandenen Helotie nichts zu thun. Auch dass die Ephoren den Heloten alljährlich den Krieg ankündigten, war wohl eine antiquarische Liebhaberei. Vielmehr gehört der spartanische Synoikismos in das Gebiet der *εὑρήματα*, aber nicht der antiken, sondern der allermodernsten. Wenn Niese recht hätte, so wäre die spartanische Staatsordnung Beispiel einer Aristokratie, beziehungsweise Oligarchie, wie es sonst keine gab; es wäre einer Minderheit gelungen, die Masse der ursprünglich Gleichberechtigten für alle Zeiten vom Bürgerrecht einfach auszuschliessen. Wodurch dies aber hätte gelingen können, darüber bleibt Niese die Rechenschaft vollkommen schuldig. Da, wo sich sonst Oligarchie bildet, kommen stets zwei wichtige Faktoren zusammen. Ein bestimmter Stand, der der Grossgrundbesitzer, gewinnt an Reichtum das Übergewicht über die grössere Masse, und durch den Reichtum gewinnt er Mittel und Musse, auch die kriegerische Tüchtigkeit, vor allem die Rosszucht und die ritterliche Kriegführung, für sich zu monopolisieren. Diese Faktoren sind in Sparta beide ausgeschlossen. Nach Nieses eigenen Ausführungen ist die kriegerische Zucht der

Spartiaten erst eine Folge des Synoikismos; die Musse von der Feldarbeit und die streng demokratische Organisation der neuen Stadt war nach ihm Vorbedingung der kriegerischen ἀγωγή. Aber wovon lebte die städtische Minorität in der Zeit, als sie weder die Felder bebaute, noch die Bauern mit Waffengewalt zur Frohn anhalten konnte? Wir haben aus dem Altertum hinreichende Nachrichten über wilde Ständekämpfe, in welchen von beiden Seiten das Leben der Besiegten nicht geschont wurde; aber wir haben kein einziges Beispiel, wo es gelungen wäre, die Unterworfenen dauernd rechtlos zu machen. Da Niese den Schiffskatalog noch immer als Quelle für die ältere dorische Geschichte betrachtet, muss er unbedingt Abschaffung des beweglichen Besitzes, der Privatsklaverei, Einführung des Eisengeldes, Syssitien, Ehe- und Hausordnung für weise Erfindungen des Lykurgos halten, der auf die erleuchtete Idee des Synoikismos in Sparta kam. Über den Lykurg der alten Überlieferung denkt er wie von Wilamowitz und Eduard Meyer; aber eigentlich macht er ihn doch nur namenlos und rückt ihn um zweihundert Jahre herab.

Die Konsequenzen dieser paradoxen Hypothese müssten ihre beste Kritik sein, wenn es ihre Voraussetzungen nicht wären. Bis ein Versuch gemacht worden ist, sie zu beweisen, sind wir berechtigt, bei der allgemeinen Überlieferung des Altertums von der kriegerischen Einwanderung der Dorer aus Mittelgriechenland in die Peloponnes zu bleiben, die in Tyrtaios einen Zeugen von unverächtlichem Alter besitzt, welchem man Kenntnis der nationaldorischen Überlieferung nicht absprechen wird. Mag diese Überlieferung von historischer Treue auch weit entfernt sein, so verdient sie doch da unbedingt Glauben, wo sie die Rechtstitel ihrer Träger in ungünstigem Lichte erscheinen lässt, und das ist bei den Rechtstiteln auf die peloponnesischen Landschaften unbedingt der Fall.

Die aristokratischen Vorzüge der Spartiaten also, welche zunächst am meisten auffallen, gründen sich darauf, dass sie eine Herrenrasse sind, die ein anderes Volk nach Kriegsrecht in ihrer Frohn halten, nicht darauf, dass sie ein über Blutsverwandte emporgestiegener Herrenstand sind. Die Untersuchung über die spartanische Verfassung hat dies Verhältnis zu den Unterworfenen natürlich zu berücksichtigen in ihrem Einfluss auf die Verfassung der Eroberer, hat aber in dieser die mitgebrachten Elemente von den historischen Einflüssen möglichst genau zu scheiden, um so

mehr, als sich im Laufe der Geschichte die ursprünglichen Grundzüge zu jeder organischen Erweiterung immer unfähiger erwiesen. Es ist also ein Geschenk des Glückes, dass diese erobernde Rasse die Vorteile eines herrschenden Standes geniesst und sich demgemäss aristokratisch ausbilden kann; letzteres Vermögen ist erst durch die Herrschaft über unverwandte Stämme veranlasst und erlaubt auf die ursprünglichen Verhältnisse des erobernden Stammes durchaus keinen Rückschluss. Die innere Organisation der Herrscher hat denn auch die Theoretiker des Altertums vorwiegend beschäftigt; wenn sie von lakedaemonischer Verfassung sprechen, so meinen sie die Verfassung der Spartiaten; sie berücksichtigen wohl die Gefahren, welche dieser Verfassung von Perioeken und Heloten drohen (obwohl auch nur sehr teilweise), ohne jemals diese unterworfenen Rassen als Bestandteile des Staates zu betrachten.

Innerhalb der herrschenden Rasse bemerkten nun die alten Beurteiler teils einen stark demokratischen, teils einen hervorragend aristokratischen Zug, und beides mit einem gewissen Recht. Die aristokratischen Züge bezogen sich zum Teil auf die Lebensweise, zum Teil auf die Staatseinrichtungen. Inwiefern erstere Deutung gerechtfertigt war, wurde schon erörtert; letztere ist nur durch den Gegensatz einer entfesselten Demokratie, wie der athenischen, seit dem fünften Jahrhundert begreiflich und aus dem durch diese ausgeprägten Dogmatismus heraus[1]).

---

1) [Hier bricht die Darstellung (mit dem Datum 13. X. 92) in der Handschrift ab. Der S. 370 erwähnte Anhang über Isokrates und Ephoros hat sich im Nachlass nicht gefunden; dagegen lag uns druckreif der auf S. 374 folgende Anhang über Dikaearch vor].

ANHANG.

DIKAEARCH ÜBER GENTILICISCHE VERBÄNDE UND STAAT.

Zu S. 298 Anm. 1.

Über die Vorstufen der *πόλις* handelt Dikaearch bei Stephanos von Byzanz s. v. *Πάτρα;* leider ist seine Ausführung stark gekürzt und stellenweise auch verderbt. Auch die Konjekturen Buttmanns (Abh. der Berl. Akad. 1818—1819 S. 12 ff.) und die Ausführungen W. Wachsmuths (Hell. Altertumskunde I 1 S. 312) beseitigen noch nicht alle Schwierigkeiten. Was zunächst den Schluss betrifft, so dürfte hier wohl stark gekürzt sein; auch Buttmanns Änderung (*πρῶτον* für *πρότερον*) stellt keinen tadellosen Sinn her. Es muss dahingestellt bleiben, ob Dikaearch die *φυλή* als kleinstmögliche *πόλις* (beziehungsweise *ἔθνος*) anerkannte und es für unwesentlich hielt, ob sie allein für sich blieb oder sich mit anderen vereinigte. Im Hinblick auf die attischen Verhältnisse ist das wenig wahrscheinlich. Die Hauptschwierigkeit liegt aber in der Begriffs- und Grenzbestimmung der *πάτρα* und der *φατρία* oder *φρατρία,* und auch in Buttmanns gehaltreicher Abhandlung ist diese nicht gehoben. Nach Stephanos S. 512 Z. 8 ff. (Meineke) müssen wir unter *πάτρα* die allerengste Familie verstehen, welche nur Eltern und Kinder umfasst. Dazu stimmt, dass Z. 6 die Geschwisterehe als ein einst herrschend gewesener Brauch angesehen wird. Eine leicht zu beseitigende Unklarheit bringt S. 511, 20 bis S. 512, 2 hinein. Hier wird *γένους* ungenau für *συγγένεια* (*οἰκία*, *πάτρα*) gebraucht und werden Geschlechternamen, wie *Αἰακίδαι* und *Πελοπίδαι* verglichen. Diese sind nicht als *πάτραι* zu fassen, sondern dienen nur als Analogie zu dem Namen *πάτρα*; *πάτρα* wird die Familie a potiori nach dem *πατήρ* genannt, wie die *γένη* nach ihren Archegeten. Um die weitere Differenzierung der Familie, ihr Anwachsen zum *γένος* kümmert sich Dikaearch gar nicht. Er lässt von Anfang an die *πάτραι* atomistisch nebeneinander bestehen

und die nächst grössere Vereinigung der *φρατρία* durch sakralen Epigamievertrag mehrerer nicht blutsverwandter *πάτραι* entstehen. Allerdings ist dann S. 512 Z. 10 *φρατρία δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀδελφῶν* verderbt oder bis zur Widersinnigkeit verkürzt; denn Z. 4 war ja betont, dass in der Phratrie die Braut aus den *πατριωτικὰ ἱερά* ihrer *πάτρα* ausscheide, dass an Stelle der Ehe unter blutsverwandten Geschwistern ein neues, blos sakrales Band trete. Die Phyle zeigte dann wohl nach Dikaearch keine neuen Bildungsprincipien, ebenso wenig *πόλις* und *ἔθνος*; nur dass das sakrale Band, je grösser die Verbände wurden, desto mehr ein praktisch-politisches wurde, dürfte betont gewesen sein. Die Parallelstelle, welche Wachsmuth zuerst heranzieht und welche auf einen aristotelisierenden Stoiker zurückgeht, Cicero de off. I 17, 53 ff. weicht doch in einem wesentlichen Punkte ab: prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia. Id autem est principium urbis et quasi seminarium reipublicae (*ἀρχὴ καὶ οἷον σπέρμα* [*στοιχεῖον*] *πόλεως*). Sequuntur fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque, qui cum una domo iam capi non possint, in alias domos tanquam in colonias exeunt. Diese Auffassung, welche mehrere *πάτραι* erst durch die weitere Verzweigung der einen (durch Heirat unter Geschwisterkindern und deren Nachkommen) entstehen lässt, steht Aristoteles viel näher als Dikaearch Pol. I 1 p. 1252b 16: *μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι.* Der Unterschied besteht nur darin, dass Aristoteles so bald als möglich zur territorial-politischen Einheit übergeht, während Cicero die gentilicische länger festhält. Es hindert aber nichts nach der Ansicht beider, die *κώμη* als territoriales Äquivalent des *γένος* zu fassen. (Eine zweite Ausführung Ciceros über denselben Gegenstand ist de rep. I 25, 39 ff. verloren gegangen; keinen wesentlichen Ersatz dafür bietet Lactanz instit. div. VI 10). Die Keime der dikaearchischen Ausführung finden sich übrigens bei Aristoteles Pol. III 9 p. 1280b 33 ff. (und mochten sich in verlorenen Schriften noch deutlicher finden). Aristoteles führt hier aus, das blosse Zusammenwohnen unter der Bedingung, sich gegenseitig nicht zu schädigen und untereinander auszutauschen, sei zwar für die *πόλις* eine condicio sine qua non, mache sie aber nicht aus: *ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους. οὐκ ἔσται μέντοι τοῦτο μὴ τὸν αὐτὸν καὶ ἕνα κατοικούντων τόπον καὶ χρωμένων ἐπιγαμίαις. διὸ*

κηδεῖαί τ᾽ ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φρατρίαι καὶ θυσίαι καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν und p. 1280b 40: *πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους.* Wie Dikaearch leitet Aristoteles hier die Phratrie aus der Epigamie ab, aber nicht aus der Epigamie der *πάτραι* (*οἰκίαι*), sondern der *γένη*, wie Cicero. Über die Phyle hat auch er sich leider nicht näher ausgesprochen. Jedenfalls ist an der empfindlichen Lückenhaftigkeit unserer Nachrichten über die gentilicischen Grundlagen der Bürgerschaft die kleisthenische Reform mitschuldig, welche sie in Attika bis zur Unkenntlichkeit entstellte.

Zur Gentilorganisation bei Griechen, Römern und Indern vgl. Leist, Graecoitalische Rechtsgeschichte S. 103—171 (für Kreta auch Bücheler-Zitelmann, Das Recht von Gortyn S. 55). Die schwierige Dikaearchstelle behandelt verfehlt Lewis H. Morgan, Die Urgesellschaft (übers. von Eichhoff und Kautsky, Stuttgart 1891) S. 199 ff. Der grosse Wert des Buches liegt namentlich in dem australischen und amerikanischen Vergleichungsmaterial zur Entwickelung der Familie und der höheren Organisationen, welchem die griechischen Verhältnisse ohne selbständiges Studium der Quellen viel zu summarisch und gewaltsam angepasst werden. Das Werk leidet unter der Idee des zur demokratischen Republik mit logischer Folgerichtigkeit hinführenden Fortschrittes, welcher den Verfasser gegen die Bedeutung der patriarchalischen Familie und der aristokratischen und monarchischen Momente der Staatsverfassungen blind und ungerecht macht. Die Unzulänglichkeit der schematischen Konstruktion in drei Stufen der Wildheit und drei der Barbarei vor Eintritt in die Civilisation ist dem Verfasser schwerlich entgangen; zur ersten Orientierung in wenig bekannten Gebieten haben solche Klassifikationen eine vorübergehende Berechtigung, obwohl sie sich bei der geringsten Verrückung des Gesichtswinkels in Luft auflösen. Jedenfalls setzen Morgans Erforschungen der *νόμιμα βαρβαρικά* in echt wissenschaftlicher Weise an einem kardinalen Problem ein. Wenn hier nur gelegentlich auf einzelne Punkte seiner Aufstellungen eingegangen werden kann, und das meist polemisch, so ist das in der praktischen Beschränkung unserer Aufgabe begründet[1]).

---

1) [Ähnlich spricht sich der Verf. über Morgans Forschungen bereits S. 354 Anm. aus].

III.

ZUR GRIECHISCHEN LITTERATUR-GESCHICHTE.



DIE QUELLEN ZU POLYGNOTS NEKYIA[1]).

Rhein. Museum N. F. XLV (1890) S. 178—202.

Die Nekyia der Nosten.

Die erklärende Beschreibung, welche Pausanias X 25—32 von den Gemälden Polygnots nach ausgezeichneter Quelle giebt, ist in mehr als einer Hinsicht für unsere Kenntnis des Epos von grosser Wichtigkeit. Einmal ist die Exegese dank der Belesenheit und dem Fleiss des Verfassers eine der reichsten Fundgruben epischer Fragmente; dann aber ermöglicht sie uns auch durch die Gewissenhaftigkeit und Deutlichkeit, mit welcher dieser ausgezeichnete Archäologe seine Vermutungen kennzeichnet und seine methodischen Grundsätze durchblicken lässt, über ihn hinauszugehen und die Gemälde des Polygnot als eine der litterarischen gleichwertige Überlieferung zur Vervollständigung unserer Kenntnis des Epos heranzuziehen, während jener umgekehrt das Epos zur Erklärung Polygnots benutzt. 178

Ehe ich versuche, dies an einem Beispiel zu zeigen, wird es gut sein, sich die Schranken antiker Kritik, welchen auch unser Gewährsmann unterworfen ist, zu vergegenwärtigen, und die hierdurch bedingten Verschiedenheiten in der Exegese der Iliupersis und der Nekyia. Der Exeget kennt den Unterschied zwischen Homer und den Kyklikern, welchen gegenüber im Zweifelsfalle Homer stets recht hat. Infolgedessen setzt er auch bei Polygnot als selbstverständlich voraus, dass er sich soweit als möglich an Homer angeschlossen und die jüngeren nur zur Ergänzung herangezogen habe.

1) [Vgl. dazu oben S. 140—147. Zu der Abfassung weiterer Aufsätze über die Quellen zu Polygnots Nekyia ist der Verfasser leider nicht mehr gekommen. Gegen F. D. wendet sich C. Robert, Die Nekyia des Polygnot XVI. hallisches Winckelmannsprogramm, Halle 1892 S. 78 f.].

Am wenigsten macht sich das Übergewicht Homers in der Beschreibung der Persis geltend. Zwar scheint es auch hier beinahe, als versuche der Erklärer zunächst, wie weit er mit Homer komme; für den Steuermann des Menelaos Phrontis wird nur γ 278 ff. angeführt, während doch sicher von seinem Tode in den Nosten ausführlicher gehandelt war. Da aber die Zerstörung Trojas nur episodisch an einigen Stellen der Odyssee erwähnt war, 179 sieht der Exeget bald ein, dass er sich für die ausführliche, namenreiche Schilderung Polygnots nach einer anderen Hauptquelle umsehen muss, und er findet diese alsbald in der Persis des Lesches, indem er ausdrücklich als Postulat für die Annahme einer Quelle Übereinstimmung in Einzelheiten aufstellt, wie hier in den Stellen der Verwundungen (25, 6). Bereits bei den Namen der Dienerinnen der Helena bemerkt er, dass dieselben von Γ 144 abweichen. Ganz methodisch hält sich der Erklärer nun im folgenden an die einmal ermittelte Hauptquelle, indem er daneben allerdings soviel als möglich Zeugnisse aus Homer beibringt[1]). Eine methodisch wichtige Erörterung ist von Pausanias 25, 10 unvollständig wiedergegeben. Polyxena steht hier ruhig neben Andromache und Medesikaste; aber ihr Vorhandensein an sich ist für den Exegeten ein genügender Beweis dafür, dass Polygnot hier nicht Homer folgte, und er knüpft daran einen Exkurs über die Polyxenasage. Pausanias hat von diesem nur bewahrt, dass Polyxena nach den Dichtern „auf dem Grabe des Achill" geopfert worden sei, und dass die Opferung in Athen und Pergamon dargestellt sei. Die Ergänzung zu der hier von Pausanias angestellten Erörterung findet sich in entsetzlich verstümmelter Form bei der Beschreibung der Gemälde der Pinakothek I 22, 6, wo sie für sich gar nicht verständlich ist. Hier wird bei Beschreibung der Polygnotischen Gemälde eine Betrachtung über Polygnots Verhältnis zu Homer angestellt, wobei sich ergiebt, dass sowohl Achill auf Skyros wie die Opferung der Polyxena nach nachhomerischen Quellen gemalt war. Die Bemerkung zu letzterem Gemälde, dass Homer gut gethan habe, eine so rohe That zu übergehen, kommt natürlich auf Pausanias' eigene Rechnung. Da nun Pausanias in der Beschreibung der Lesche und der Pinakothek wohl derselben Quelle folgt, so fand sich jedenfalls in seinem Gewährsmann auch zu der

---

1) 25, 9 für Medesikaste N 173.

Polyxena in der Lesche ein ausführlicher Exkurs des Inhalts, dass aus dem Polygnotischen Bilde in der Pinakothek hervorgehe, dass der Maler in Darstellungen aus der Persis meist von nachhomerischen Dichtern abhängig sei. Von diesen ποιηταί ist uns Arktinos, der angebliche Verfasser der Persis, aus Proklos' Hypothesis bekannt; nach der tabula Iliaca scheint auch Stesichoros die Opferung erzählt zu haben; doch kann sie auch in der kleinen Ilias vorgekommen sein. In Pausanias' Quelle fand sich hier jedenfalls eine ausgeführte kritische Erörterung; der Perieget hat hier wie I 22, 6 stark und thöricht gekürzt, um die Identität dieser Quelle nicht zu verraten. 180

Im folgenden wird Lesches als Hauptgewährsmann festgehalten; doch stellt sich schon zu Beginn des 26. Kapitels die Notwendigkeit heraus, Kyklos und Lyrik in weitem Umfange heranzuziehen. Namentlich sind Stesichoros' Gedichte eine reiche Fundgrube für Trauergestalten, welche Polygnot aus künstlerischen Gründen in grösserer Anzahl braucht, als sie das Epos bot. Einmal nämlich bieten die ruhigen Gruppen mit ihren weiten, wahrscheinlich sehr diskret abgestimmten Stoffmassen dem Auge einen Ruhepunkt zwischen den auseinander fallenden Scenen, und dann bringen sie dem Pathos der Zerstörung gegenüber das Ethos Polygnots zum Ausdruck; wenn man die Einleitungsscene und die Leichen abzieht, sind auf der Hauptdarstellung Frauen und Männer in fast gleicher Anzahl; die Troades Polygnots sind Vorboten des tragischen Chors; der Meister fand sie im Epos nicht vor, wohl aber in der stimmungsverwandten Lyrik, welche ja mit ihm zusammen in die Tragödie einmündete.

Dass trotz aller Nebenquellen die Erzählung des Lesches die Grundlage bildet, tritt im 27. Kapitel wieder deutlich hervor, und so kann man wohl das Vertrauen haben, dass der Exeget keine wichtige Quelle übersehen und methodisch durchaus richtig erklärt hat. Wenn er c. 26, 6. 7 den Umstand, dass Laodike nicht unter den Gefangenen ist, durch den Hinweis auf Γ 122. 204 erklärt, obwohl sicher auch die nachhomerischen Epen den freien Abzug der Antenoriden erzählten, so wird in den Gedichten über die Zerstörung vielleicht der Name dieser einen Tochter nicht vorgekommen sein, so dass der Antiquar mit seinem Sammelfleiss hier nur den Spuren des kenntnisreichen Künstlers folgt. Wenn er daher 26, 1 versichert, er habe den Namen der Xenodike weder

bei Dichtern noch bei Prosaikern gefunden, so muss ihn Polygnot schon aus sehr abgelegener Überlieferung oder aus der ungeschriebenen Volkssage haben. Aus lesbischer Überlieferung muss unter den Toten Eresos und vielleicht auch Laomedon stammen, jedoch sicher nicht aus dem Epos des Lesbiers Lesches. Hellanikos scheint der Erklärer nicht herangezogen zu haben, wie überhaupt keine nachpolygnotischen Schriftsteller.

Methodisch verschieden gestaltete sich die Aufgabe des Exegeten für den Quellennachweis der Nekyia. Hier bekennt sich ja 181 Polygnot, indem er die *κατάβασις* des Odysseus malt, ausdrücklich zum *λ* als seiner Hauptquelle. Zwar mahnt gleich am Eingang der Unterwelt der greise Ferge Charon nachdrücklich daran, dass Polygnot auch andere Quellen als die Odyssee benutzt hatte, und 28, 6 veranlasst eine Figur des Volksglaubens wie der leichenverzehrende Dämon Eurynomos den Exegeten, unter allen erhaltenen Nekyien vergeblich Umschau zu halten, wobei wir erfahren, dass er nur noch zwei, die der Nosten und der Minyas kannte [1]); der Erklärer zieht dann mit grosser Sorgfalt jene beiden Nekyien heran, wo das *λ* nur einen Namen und jene ausführlichere Nachrichten bieten (30, 5) oder wo er bei Polygnot künstlerische Absichten zu erblicken glaubt, welche sich nur durch unmittelbare Benutzung jener Epen erklären lassen (29, 6); ja er ist 31, 3 so vorsichtig, obwohl zur Erklärung der blossen Anwesenheit Meleagers in der Unterwelt sein in der Ilias *I* 571 ff. erzählter Tod genügen würde, daneben noch die abweichende Version der Ehoien und der Minyas anzuführen. So dankenswert diese Mitteilungen aus nichthomerischen Epen sind, so begreiflich, ja methodisch richtig für die Anschauungen jener Zeit ist es, wenn der Exeget überall da, wo Homer, namentlich wo das *λ* zur Erklärung des Gegebenen genügt, andere Quellen unbeachtet lässt. Anders liegt das Problem für den modernen Kritiker. Die principielle Trennung Homers von den Kyklikern ist namentlich durch von Wilamowitz' einschneidende Untersuchungen unhaltbar geworden; speciell im *λ* ist es ihm gerade durch richtige Benutzung unseres Lescheexegeten ermöglicht worden, die kompilatorische Arbeit eines Redaktors zu erkennen, welcher vom Kyklos benutzt, was ihm

---

1) Wenn die Aufzählung nicht erschöpfend sein sollte, würde sie ganz zwecklos sein.

passst[1]. Wenn nun Polygnot neben dem λ noch die anderen epischen Nekyien benutzt, wie der Exeget selbst nachweist, so folgt, dass ihm entweder Homer noch nicht die drückende Autorität war, wie den Späteren, oder wohl richtiger, dass ihm die Dichter 182 von Nosten und Minyas noch ebenso gut Homer waren als der des λ. Polygnot ist in seiner Nekyia gewissermassen selbst Homeride und verfährt nicht anders als der Dichter des λ, nur dass er mehrere Generationen jünger ist und infolgedessen die älteren Odysseevorlagen der Nekyia nicht mehr kennt, wohl aber die anderen Quellen, auf welche er unmittelbar zurückgreift, wo es ihm passt. Es ist also Aussicht vorhanden, dass sich durch Verbindung der Analyse der Nekyia des λ mit der Polygnots und Benutzung der direkten Nachrichten noch mehr als bisher über die von Polygnot und dem Redaktor des λ benutzten Nekyien ermitteln lässt, zumal da sie sich allem Anschein nach schon durch die Inscenierung wesentlich unterschieden.

Nur von den beiden Voraussetzungen aus, der Benutzung des Kyklos im λ und der selbständigen Benutzung der Kykliker durch Polygnot hat der folgende Versuch, die durch von Wilamowitz gewonnenen Resultate zu vervollständigen, Berechtigung.

Unentbehrlich für die Nekyia der Odyssee ist nur die Unterhaltung des Odysseus mit Teiresias und Antikleia. Alles übrige sondert sich äusserlich in zwei Teile, den Heroinenkatalog und die Unterredung mit den achaeischen Helden, wozu dann noch die Musterung der Büsser kommt. Wie weit die Einteilung auf Verschiedenheit der letzten Vorlagen beruht, und ob die Musterung der Büsser eine spätere Interpolation ist, wird später zu untersuchen sein; wir wenden uns zunächst zum Heroinenkatalog.

Mit Recht betont von Wilamowitz, Homerische Untersuchungen S. 147 ff., dass sich die scheinbar willkürliche Auswahl der Heroinen durch die Benutzung anderer Epen erkläre. Aus den Nosten leitet er Maira und Klymene her, da der Exeget der Polygnotischen

---

1) Ich kann diesen Nachweis durch die Einwände Thrämers, Pergamos S. 129 ff. S. 151 nicht für erschüttert halten. Sie werden sich im folgenden von selbst erledigen durch den Nachweis, dass die einzelnen Bestandteile des Kataloges durchaus nicht von gleicher Beschaffenheit sind, also auch nicht einer Tendenz dienen können. Für Thrämers ganze Auffassung scheint mir verhängnisvoll, dass er sich die Schöpfung von Einzelliedern mit zum Teil neuen Motiven zu lange neben der redaktionellen Verarbeitung des fixierten epischen Stoffes hergehend denkt.

Lesche bezeugt, dass dort von ihnen ausführlicher als in der Odyssee die Rede war; von den Kyprien wissen wir aus der Hypothesis des Proklos, dass Nestor *ἐν παρεκβάσει* erzählte von Epopeus und Antiope, von Oidipus, vom Wahnsinn des Herakles, Theseus und Ariadne. Aus dieser Episode stammen nach von Wilamowitz' einleuchtender Vermutung im *λ* Antiope, Epikaste, Alkmene und Megara. Auch Chloris als Mutter und Tyro als Grossmutter des Erzählenden ist von Wilamowitz geneigt, aus den Kyprien abzuleiten. Es wäre an sich wohl möglich, dass auch sie dorther stammten; nötig ist es aber nicht. Mit dem Inhalt jener Episode 183 haben die Vorfahren Nestors nichts zu thun. Wenn deren Motivierung auch nicht mehr mit Sicherheit zu erkennen ist, so ist doch so viel klar, dass sie lauter Ereignisse behandelte, welche aus erotischen Ursachen unglücklich abgelaufen waren, wahrscheinlich anknüpfend an die Flucht der Helena und den Raub der Leukippiden. Gegen die Herleitung der Tyro und Chloris aus den Kyprien spricht, dass sie allein ausführlich in der Art des genealogischen Epos behandelt sind, während die aus den Kyprien entlehnten Heroinen untereinander keinen genealogischen Zusammenhang haben und weit kürzer behandelt sind.

Es lässt sich nun leicht der Nachweis führen, dass *λ* 235—259, 281—297 und 326, 327 unzertrennlich sind und dass diese ganze Partie aus der Nekyia der Nosten stammt.

Polygnot hatte Klymene (*λ* 326) und Prokris (*λ* 321) nebeneinander gemalt, obwohl sie im *λ* durch andere Heroinen getrennt sind. Der Exeget der Lesche erblickt hierin eine tiefe Absicht, zu deren Erklärung er die Nosten heranzieht. Nach den Nosten war Klymene nach Prokris' Tode die Gattin des Kephalos, welchem sie den Iphiklos gebar. Iphiklos nun kommt auch in den Versen, welche die Geschichte der Chloris und der Pero behandeln *λ* 290, 296, vor und in Verbindung mit ihm v. 291 derjenige, welcher den Zusammenhang zwischen allen Namen, welche in den Versen 291—297, 326, 327 vorkommen, herstellt, der *μάντις ἀμύμων*, nämlich Melampus.

Die gangbarste Form der Melampussage, welche auf die angeblich Hesiodeische Melampodie zurückgeht, wird vorausgesetzt *B* 705 und *o* 225 ff.; erzählt wird sie in den Scholien zu letzterer Stelle und bei Apollodor I, 9, 12 II 2, 1[1]).

1) Über die Melampussage der Kataloge sowie über einige nicht sicher unterzubringende Varianten siehe unten.

Im λ nun wird eine Melampussage mit etwas abweichenden Namen vorausgesetzt. Dass der Name des *μάντις ἀμύμων* selbst übereinstimmte, ist wohl keine zu willkürliche Voraussetzung[1]). Sein Bruder Bias freit um Pero, für welche als Brautpreis die Rinder des Iphiklos in Phylake verlangt werden. Melampus versucht den Raub, gerät aber in Gefangenschaft, aus der er erst befreit wird, als nach einem Jahre seine Sehergabe offenbar wird 184 und er nun Freiheit und Herden erhält zum Preis dafür, dass er dem Iphiklos zu Nachkommenschaft verhilft. So weit lassen sich die Andeutungen des λ durch die auf die Melampodie zurückgehende Version ergänzen. Der einzige Unterschied ist, dass in jener Version immer von den Rindern des Phylakos die Rede ist, während im λ Iphiklos bereits als selbständiger Herrscher erscheint. Aber es ist nicht Zufall, dass im λ Phylakos nicht vorkommt. Wir erfahren aus dem Exegeten der Lesche, dass die Klymene, welche v. 326 vorkommt, in den Nosten zwar die Mutter des Iphiklos, aber der Vater desselben nicht Phylakos, sondern Kephalos war. Dass der Exeget auf dem rechten Wege war, wenn er die näheren Nachrichten für die Klymene im λ 326 aus den Nosten schöpfte, lehren die anderen λ 326 vorkommenden Namen. Auch Maira, die Proitostochter, welche als Jungfrau stirbt[2]), gehört in die Melampussage; in der anderen Version heisst sie Iphinoe. Sie ist mit ihren Schwestern durch Melampus von der bakchischen Raserei geheilt worden; eine ihrer Schwestern, nach der gewöhnlichen Version Iphianassa, heiratet Melampus; aus diesem Bunde stammt in der dritten Generation Amphiaraos, aus dem des Bruders Bias mit Pero sein verderbliches Weib Eriphyle, das ihn in den sicheren Tod schickt, daher λ 326 das Beiwort *στυγερή*.

Da nun die in λ 326 vorkommenden Namen nur durch die Melampussage der Nosten genealogischen Zusammenhang gewinnen, so ist die Vermutung, dass sie aus den Nosten stammen,

1) Auf einem Versehen muss es wohl beruhen, wenn Christ, Sitzungsberichte der Münchener Akademie 1884 S. 39 unter dem *μάντις ἀμύμων* einen Sohn des Melampus versteht.

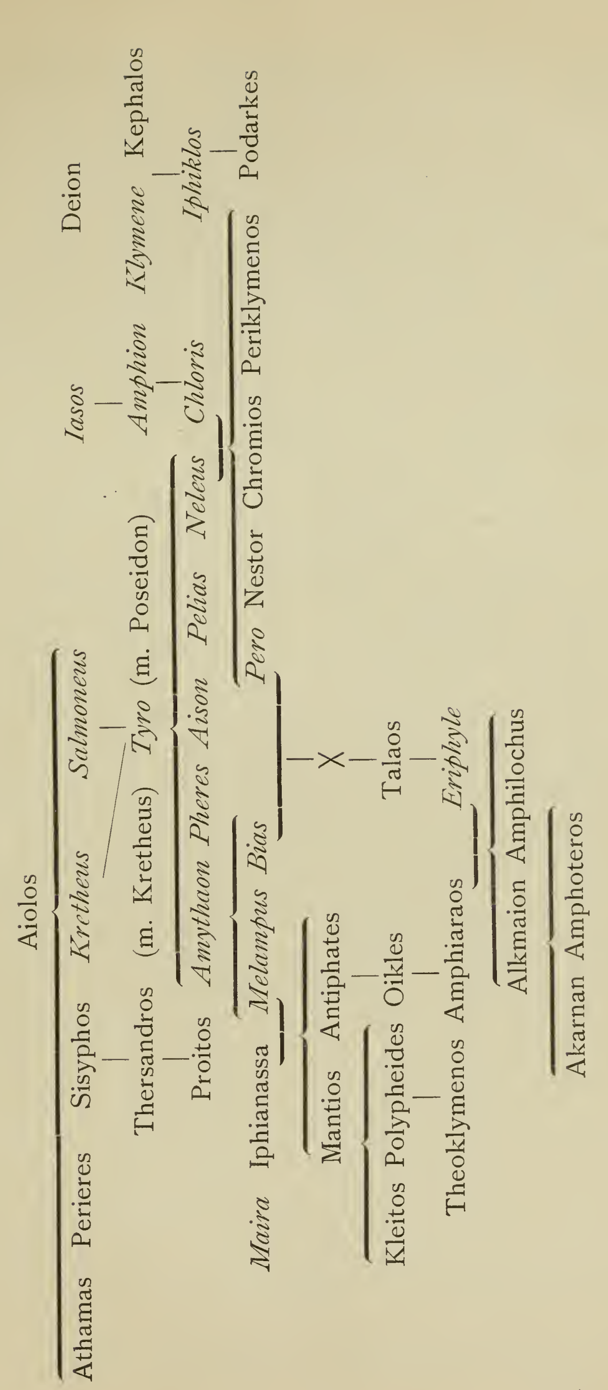
2) Wenn Thrämer a. a. O. S. 137 meint, im λ müsse eine andere Version vorausgesetzt werden, da die Heroinen erscheinen, um von ihrer Nachkommenschaft zu erzählen, so übersieht er, dass auch unter den anderen solche sind, die das nicht können, und dass der Plural *ἐξαγόρευον* nur dadurch veranlasst ist, dass der einheitliche Bericht der Tyro über ihr Geschlecht durch fremde Einschiebsel zerrissen worden ist.

unabweisbar, und da sie durch eben diese Melampussage mit λ 281—297 auf das engste zusammenhängen, so wird man auch diese Verse auf die Nosten zurückführen müssen. Von Chloris und Pero aber die Erzählung von Tyro trennen zu wollen, wird keinem Verständigen einfallen, einmal wegen der vollständigen Gleichartigkeit des Tones, dann, weil hier der Stammbaum genau bis auf den Gatten der Chloris, Neleus, herabgeführt wird. Wir haben so in denjenigen Versen, welche ich aus den Nosten ableite, ein zwar nicht nach allen Seiten vollständiges, aber fast un-
185 unterbrochenes Stemma von Tyro bis Eriphyle, welches beistehende Tabelle veranschaulicht. Die im λ fehlenden Namen sind aus der anderen Version ergänzt, natürlich ohne Gewähr dafür, dass in den Nosten nicht einzelne abwichen [1]. Man sieht deutlich, wie der Redaktor bei Tyro noch gründlich ausschreibt, bei Pero sich schon schwer verständliche Andeutungen gestattet [2], bei Maira Klymene und Eriphyle sich mit dem blossen Namenraube begnügt. Das Vorbild in den Nosten müssen wir uns mindestens so ausführlich vorstellen, wie die Erzählung von Tyro im λ. Wenn nun die Nosten nach dem Polygnotexegeten eine Nekyia hatten, so ist von vornherein wahrscheinlich, dass der Redaktor der Nekyia des λ auch aus dieser schöpfte, mithin schon in den Nosten die ganze genealogische Erzählung von Tyro bis auf Eriphyle in die Unterwelt verlegt war. Dies lässt sich auch aus der Einführung der Heroinen im λ selbst wahrscheinlich machen. Obwohl der Redaktor die zusammenhängende Genealogie zerstückte durch Einfügung anderer Frauennamen namentlich aus den Kyprien, bewahrt er in der Einführung den genealogischen Gesichtspunkt, dass jede der Heroinen ihr Geschlecht erzählt habe. Das passt auf die aus den Kyprien entlehnten sehr schlecht; denn sie haben von ihrem Geschlecht zum Teil recht wenig zu erzählen. Aber auch für die Nachkommenschaft der Tyro würde diese Form sich wenig eignen, Odysseus hätte dann von Tyro, Chloris, Pero und Eriphyle viermal dieselbe Geschichte zu hören bekommen. Der Plural kann also nur veranlasst sein durch die Zerstückung des e i n e n *γένος*; in der Vorlage erzählte nur Tyro die Geschichte ihres Stammes,

---

1) So ist namentlich der Name der Iphianassa zweifelhaft. Ebenso möglich wäre Elege. Siehe unten.

2) So λ 297 *θέσφατα πάντ' εἰπόντα*, worüber weiter unten.


Aiolos
Athamas
Perieres
Sisyphos
Kretheus
Salmoneus
Deion
Iasos
Thersandros (m. Kretheus) Tyro (m. Poseidon)
Amphion
Klymene
Kephalos
Proitos
Amythaon
Pheres
Aison
Pelias
Neleus
Chloris
Iphiklos
Maira
Iphianassa
Melampus
Bias
Pero
Nestor
Chromios
Periklymenos
Podarkes
Mantios
Antiphates
Talaos
Kleitos
Polypheides
Oikles
Eriphyle
Theoklymenos
Amphiaraos
Alkmaion
Amphilochus
Akarnan
Amphoteros

wem, bleibt vorläufig noch dahingestellt. Dass Polygnot diesen guten Zusammenhang noch kannte, beweist er dadurch, dass er Tyro und Eriphyle, welche im λ weit getrennt sind, nebeneinander malt, die ruhmreiche Ahnfrau der Neliden, Peliaden und Amythaoniden und die verbrecherische Eriphyle mit dem verderblichen Schmuck, die den ersten Muttermörder geboren hatte.

Schon diese Zusammenstellung bei Polygnot könnte zu einer Vermutung über die Tendenz der Episode führen und über die Person dessen, an welchen die Erzählung der Tyro gerichtet war. Erwägt man nämlich die Gelegenheiten, welche die Nosten zu 187 einer Nekyia boten, so wird die Auswahl alsbald sehr beschränkt. Dass in der Hypothesis nicht erwähnt sein sollte, wenn einer der Helden in den Hades drang, um sich Rats zu erholen, wie Odysseus, und dass in der ganzen Litteratur davon keine Spur geblieben sein sollte, ist wenig wahrscheinlich, da in der Hypothesis sogar das Erscheinen des Schattens des Achill erzählt wird. Es müsste denn sein, dass eine Nekyia des Odysseus unterdrückt worden wäre, um Übereinstimmungen oder Widersprüche mit dem λ zu vermeiden[1]. Aber die Widersprüche konnten ja gestrichen werden und vor Wiederholungen scheuen sich sonst die Hypotheseis nicht. Viel näher liegt es doch, die Nekyia mit dem Tode eines der Helden der Nosten zu verbinden. Hier kommt der Tod des Lokrers Aias als zu episodisch nicht in Betracht, noch weniger der des Aigisthos; dagegen ist die Ankunft des Agamemnon mit seinem ganzen Gefolge wohl ein Ereignis, welches alle Bewohner des Orkos versammeln konnte. Wenn wir nun gesehen haben, dass in der Nekyia der Nosten das Geschlecht der Tyro vorkam, und dass Tyro dessen Geschichte erzählte bis zum Tode der Eriphyle, so können wir uns für diesen Bericht keinen geeigneteren Zuhörer denken, als Agamemnon, welchem durch das Beispiel des Alkmaion Rache verheissen wird. Dass nichts hindert, in den Nosten wenigstens eine starke Mitschuld der Klytaimestra am Morde ihres Gatten anzunehmen, wird sich später zeigen.

Wenn es nun von vornherein sehr wahrscheinlich erscheinen muss, dass die Nekyia der Nosten die Hadesfahrt des Agamemnon war, so erhält diese Annahme eine weitere starke Stütze dadurch, dass, wie sich zeigen wird, die Erzählung der Tyro, welche wir

---

1) Eine Nekyia des Odysseus hält von Wilamowitz für möglich S. 176.

aus ganz anderen Gründen den Nosten zuweisen mussten, nur unter der Voraussetzung, dass sie an Agamemnon gerichtet war, einen Sinn gewinnt, unter dieser aber auch einen vortrefflichen. Wenn diese Kombination richtig ist, so muss man erwarten, dass sich Spuren der Nekyia der Nosten in den Nekyien der Odyssee überall da finden, wo der Schatten Agamemnons vorkommt. In der That lässt es sich wahrscheinlich machen, dass die Unterhaltungen der achaeischen Helden im λ und ω stark von den Nosten beeinflusst sind.

Zunächst hilft hier eine ganz äussere Bedingung der Scenerie weiter, mit welcher der Redaktor des λ beständig in Konflikt kommen muss. Wenn ein Schatten bei anderen Schatten an- 188 kommt, so befinden sich alle auf gleicher Fläche, gleichviel ob unten im Tartaros oder ob auf einem freien dunklen Felde am Ende der Erde oder jenseits des Okeanos, und, was mit dieser lokalen Bedingung eng zusammenhängt, sie bedürfen zur gegenseitigen Verständigung nicht erst des Blutgenusses. Nun scheinen allerdings gleich die Heroinen diese Bedingungen nicht zu erfüllen; Odysseus lässt sie ja einzeln an die Grube, und erst wenn sie getrunken hat, erzählt jede ihr Geschlecht. Aber das ist erst eine Verschlechterung des Redaktors des λ, eine Folge der Auflösung der zusammenhängenden Genealogie und seiner Vermischung mit anderen Namen zum Heroinenkataloge. Die Vorlage erfordert durchaus, dass die von Tyro abstammenden Heroinen zusammen sichtbar sind, wie Polygnot sie gemalt hatte. Ja, falls die Beschreibung bei Pausanias nicht ganz genau ist, so dass man *μετὰ τὸν Ἀντίλοχον* nicht räumlich zu verstehen brauchte, sondern nur dem Gange der Beschreibung folgend nach Agamemnon und demgemäss Agamemnon näher an die Mitte des Gemäldes rücken könnte, so wäre es möglich, dass bei Polygnot Tyro und Agamemnon sich so nahe einander gegenüber befanden, dass der Eindruck einer gegenseitigen Unterhaltung entstehen konnte; dann würde Polygnot mit direktem Hinblick auf die Nosten gemalt haben; er würde gewissermassen unter der Nekyia des λ die der Nosten gemalt haben. Unter Odysseus hätte sich Tyro und Eriphyle, unter Elpenor, Teiresias, Agamemnon befunden. Aber selbst wenn Agamemnon nicht in vorderster Reihe der Tyro gegenüber stand, so konnte er jedenfalls Tyro und ihre Nachkommen vollständig übersehen, während Odysseus über ihnen stehend sie nicht

sehen konnte und Tyro nicht die geringste Anstalt machte, der Antikleia zur Grube zu folgen.

Während also bei den Heroinen der Redaktor des λ seiner Scenerie zuliebe eine Verschlechterung vorgenommen hat, war er an anderen Stellen sorgloser und liess Widersprüche stehen. Auf diese ist schon vielfach aufmerksam gemacht worden; es ist aber nicht genügend hervorgehoben, dass Widersprüche in der Lokalschilderung des Hades sich nicht durch Benutzung eines anderen beliebigen Epos, sondern nur durch Benutzung einer anderen Nekyia erklären.

Zur Aufdeckung der Benutzung der Nosten im λ empfiehlt es sich von der Nekyia des ω auszugehen, da ihr Kompilator wegen seines sehr geringen Geschickes besonders leicht kontrolierbar ist.

189 Die Nekyia des ω scheidet v. Wilamowitz aus dem jetzigen Ende der Odyssee aus und weist sie der vom Bearbeiter getilgten Version zu, deren Spuren im λ erhalten sind (a. a. O. S. 80). Seeck (Die Quellen der Odyssee S. 83 ff.) ist geneigt, diese Nekyia als Erweiterung einer sehr alten Odyssee zu fassen. Für vorliegenden Zweck kommt auf die Stellung des Stückes im Zusammenhang des Ganzen wenig an. Da es sich beim λ wie beim ω um lediglich kompilatorische Poesie handelt, muss man sich nur hüten, sich ein Vorurteil über dle verhältnismässig grössere Ursprünglichkeit einer der beiden Nekyien zu bilden, sondern muss in beiden jeden einzelnen Bestandteil auf seine Beschaffenheit prüfen. Wo Verse und Versgruppen identisch sind, ist stets die Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle in Betracht zu ziehen und unmittelbare Abhängigkeit nur da anzunehmen, wo die Verse für den einen Zusammenhang integrirend scheinen, für den anderen schlecht passen. Aber selbst in diesem Falle bliebe ja noch an der einen Stelle geschickte, an der anderen Stelle ungeschickte Nachahmung derselben Vorlage möglich.

Bereits ω 15 treffen die Seelen der getöteten Freier die der vor Troja gefallenen Helden; v. 99 kommen sie ihnen erst nahe und werden nun endlich von Agamemnon angeredet. Das dazwischenliegende Stück, die Unterredung zwischen Achill und Agamemnon, nimmt auf die Freier gar keine Rücksicht und ist hier im höchsten Grade störend. Nachdem Achill und Agamemnon im Hades zehn Jahre lang beisammen sind, kommen sie plötzlich auf die Idee, sich vom Begräbnis Achills und dem Tode

Agamemnons zu unterhalten, als ob Achill diese Nachrichten ganz neu wären, und das in einem Augenblicke, als gerade eine stattliche Schaar neuer Ankömmlinge ihre Augen auf sich zieht. Dagegen haben diese Erkundigungen einen vortrefflichen Sinn, wenn Agamemnon und die von Aigisthos Erschlagenen und nicht die Freier die neu Ankommenden sind. Natürlich würde in diesem Falle die Erkundigung nach dem Schicksal der Ankömmlinge das erste gewesen sein, Achill müsste den Agamemnon etwa so angeredet haben, wie dieser im *ω* die ankommenden Freier anredet, und dieser darauf seinen Tod etwa wie im *λ* erzählt haben. Nun stimmen die Verse, mit welchen *ω* 109—113 die Freier anredet, ziemlich genau mit der Anrede des Odysseus an Agamemnon *λ* 399—403 überein. Die wenigen Abweichungen nun sollen nach Kirchhoff, Die homerische Odyssee, S. 535 im *ω* Verschlechterungen sein, welche dessen Abhängigkeit vom *λ* erwiesen. Die Anrede des Odysseus *λ* 397 ff. lautet:

Ἀτρείδη κύδιστε ἄναξ ἀνδρῶν, Ἀγάμεμνον 190
τίς νύ σε κὴρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο;
ἠέ σέ γ' ἐν νήεσσι Ποσειδάων ἐδάμασσεν,
400 *ὄρσας ἀργαλέων ἀνέμων ἀμέγαρτον ἀϋτμήν;*
ἠέ σ' ἀνάρσιοι ἄνδρες ἐδηλήσαντ' ἐπὶ χέρσου
βοῦς περιταμνόμενον, ἠδ' οἰῶν πώεα καλά,
ἠὲ περὶ πτόλιος μαχεούμενον, ἠὲ γυναικῶν;

Agamemnon beginnt *ω* 106:

Ἀμφίμεδον, τί παθόντες ἐρεμνὴν γαῖαν ἔδυτε,
πάντες κεκριμένοι καὶ ὁμήλικες; οὐδέ κεν ἄλλως
κρινάμενος λέξαιτο κατὰ πτόλιν ἄνδρας ἀρίστους.

Die Abweichungen in den nächsten Versen sind folgende: *λ* 398 *σέ γ'* *ω* 109 *ὔμμ'* *λ* 400 *ἀργαλέων ἀνέμων ἀμέγαρτον ἀϋτμήν* *ω* 110 *ἀργαλέους ἀνέμους καὶ κύματα μακρά* *λ* 401 *ἠέ σ'* *ω* 111 *ἦ που* *λ* 402 *περιταμνόμενον* *ω* 112 *περιταμνομένους* *λ* 403 *μαχεούμενον* *ω* 113 *μαχεούμενοι*.

Kirchhoff erblickt nun namentlich in letzterer Variante eine entschiedene Verschlechterung des *ω*; in dem *μαχεούμενοι* neben *περιταμνομένους* eine unglaubliche Störung des Zusammenhangs, welche veranlasst ist durch Übersetzung des originalen Singulars im *λ* in den Plural. Dem ist zu entgegnen, dass *μαχεούμενοι* gar nicht als Objekt zu *ἐδήλησαντ'* gehört, sondern als Subjekt zu *γαῖαν*

ἔδυτε; zum Objekt ist es erst im *λ* gemacht. Die Verteidiger von Städten sind ja gar keine *ἀνάρσιοι ἄνδρες,* sondern nur die von Rindern und Schafen. Wem die Entfernung von *ἔδυτε* und *μαχεούμενοι* für diesen schlechten Dichter zu gross scheint, mag *ω* 113 vor 109 setzen.

Mir scheint vieles dafür zu sprechen, dass für diese Verse der Plural das Originale ist und die Verwendung im *ω* der ursprünglichen näher kommt, als die im *λ*. Zunächst sind die Fragen vortrefflich motiviert, wenn im Hades eine Anzahl reisiger Männer gleichzeitig ankommt. Woher weiss denn Odysseus, dass Agamemnon mit seinem ganzen Gefolge zugleich gefallen ist, wenn er sie zusammen im Hades findet und zudem nicht einmal zu einer Schar vereinigt sehen kann, sondern nur einen nach dem anderen an der Grube? Deshalb hat auch der Redaktor des *λ* an Stelle des Plural den Singular gesetzt. Aber das hat verschiedene Missstände zur Folge. Erstlich wird das Motiv für die Fragen, *πάντες κεκριμένοι καὶ ὁμήλικες,* das im *ω* vortrefflich an seiner Stelle ist, geopfert, zweitens wird v. 401 durch den Singular metrisch sehr schlecht: *βοῦς περιταμνόμενον ἠδ',* drittens werden die Verteidiger von Städten und Weibern unverdientermassen zu *ἀνάρσιοι ἄνδρες.*

191

Weit besser passt im *ω* zu den Fragen die Ankunft einer Schar zusammen getöteter Jünglinge. Aber zu dem Aufzug dieser Todten passen die Fragen nicht, die meisten sind waffenlos vom Mahle dahingerafft, die Fragen setzen einen reisigen Heerhaufen voraus und Abenteuer, wie sie auf der Rückkehr vom Feldzug häufig sind, wie Odysseus' Abenteuer bei den Kikonen und dem Kyklopen. Ich glaube daher, dass die Ankömmlinge ursprünglich Agamemnon und Gefährten waren, der Fragende Achill. Der Redaktor des *λ* hat richtig die Person des Agamemnon beibehalten, der Dichter des *ω* den Plural. Wenn man in *ω* statt *'Αμφίμεδον* setzt *'Ατρείδη,* so mag man bei der Unselbständigkeit des Dichters in *ω* 106—113 den Wortlaut der gemeinsamen Vorlage nahezu erhalten haben. Wenn nun einmal in der Nekyia der Nosten Agamemnon und Achill miteinander sprachen, so liegt die Vermutung nahe, dass im *λ* Odysseus gegenüber Agamemnon die Rolle erhalten hat, welche in den Nosten Achill spielte, und dass er Achill gegenüber den Agamemnon der Nosten vertritt. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, dass mehrfach bei den Heldenunterhaltungen im *λ* sich diejenigen Bedingungen erfüllt finden, welche

wir für die Nekyia der Nosten fordern mussten: sofortiges gegenseitiges Erkennen der Helden und gleichzeitiges Überschauen einer grösseren Anzahl. Unpassend für die Situation des λ sind die Verse 467—471, wo Achill mit einer ganzen Anzahl von Gefährten erscheint und das Bluttrinken nicht nötig hat[1]). Diese Verse wiederholen sich ω 14—17. Auch hier ist die Situation ungeschickt. Die Freier kommen an, sie finden Achill, Patroklos, Aias, Antilochos beisammen, zu diesen gesellt sich Agamemnon mit Gefolge, und die Freier warten, bis Achill und Agamemnon sich ausgesprochen haben. Hier wird alles gut zusammenhängend, sobald man Agamemnon mit Gefolge an die Stelle der Freier setzt, das heisst die Vorlage der Nosten wiederherstellt. Vom λ kann ω nicht abhängen, da dort die Verse gar nicht passen.

Ebenso verhält es sich mit λ 387—389 = ω 19—21; wir haben bereits vorhin gesehen, wie unbequem das Gefolge Agamemnons dem Redaktor des λ war. In allen diesen Fällen, wo sich im λ (192) und ω Verse finden, welche eine andere Situation als die ursprüngliche Geisterbeschwörung des λ voraussetzen, kann von einer Abhängigkeit des ω vom λ nicht die Rede sein; es handelt sich vielmehr darum, die gemeinsame Vorlage herzustellen. Für diese kann die Situation des ω, die Ankunft einer Schar frisch Verstorbener, beibehalten werden, nur, dass an die Stelle der Freier Agamemnon mit Gefolge zu treten hat. Der Anfang der Vorlage mag etwa gelautet haben wie ω 1—34; nur muss man die Freier überall durch Agamemnon ersetzen. Dann erforderte aber der Zusammenhang, dass Achill zuerst nach Agamemnons Tode, dann nach seinem eigenen Begräbnis fragte. Die Erzählung des Agamemnon mag in den Nosten etwa gelautet haben wie λ 406—434. Im ω ist dieser Bericht durch den zu ähnlichen vom Ende der Freier verdrängt worden. Aus der gemeinsamen Vorlage hat der Dichter des ω beibehalten v. 185 (= λ 420) und 202 (= λ 433).

Auf die Gefahr hin, nichts Neues zu ermitteln, sondern nur scheinbar Ermitteltes aufs Neue in Frage zu stellen, muss ich hier auf die verschiedenen Versionen über den Tod Agamemnons und die Rache Orests zu sprechen kommen. Man ist jetzt geneigt, die Entstehung der tragischen Version, nach welcher Klytaimestra

---

1) Auch λ 390 bevorzugt von Wilamowitz S. 151 Anm. 11 mit Recht die Lesart ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσι vor ἐπεὶ πίεν αἷμα κελαινόν.

selbst den Todesstreich gegen den Gatten führt, zwischen dem Epos einerseits, andererseits Stesichoros und Pindar anzusetzen, sie etwa den hesiodischen Katalogen zuerst zuzuschreiben [1]). Direkt als Mörderin erscheint Klytaimestra allerdings nur ω 199. Die Annahme, dass diese Auffassung aus dem λ heraus entwickelt sei, hat wenig Wahrscheinlichkeit. Die Wiederholung eines einzelnen Verses aus dem λ kann hierfür nicht geltend gemacht werden, nachdem sich der Anschein der Entlehnungen des ω aus dem λ als trügerisch herausgestellt hat. Es werden grausige Lieder erwähnt, in welchen die Schandthat besungen werden wird; damit kann die dunkle Skizze des λ, welche sicherlich nicht original ist, nicht gemeint sein. Da der Dichter der Nekyia des ω neben einer alten Odyssee wohl nur die Nosten benutzt hat (mittelbar durch sie die Aithiopis), so würde es am nächsten liegen, die Nosten als Quelle der tragischen Version anzunehmen. Die Hypothesis des Proklos spricht wenigstens nicht dagegen. — Sicher ist, dass 193 in der Version des *α λ δ* Aigisthos der Hauptschuldige ist, und sicher, dass in der dunklen Erzählung des λ Klytaimestra schon weit thätiger eingreift, als dort. Für ausgeschlossen kann ich es nicht halten, dass auch schon im λ Klytaimestra als Mörderin der beiden Hauptpersonen gedacht ist, während Aigisthos das Gesinde würgt, und dass eben dies die Version der Nosten war. λ 453 kann wenigstens so verstanden werden. Möglich ist indessen auch, dass der Kompilator des λ zwar den Umstand, dass Agamemnon seinen Tod erzählt, aus den Nosten übernahm, dass er aber für die Einzelheiten der Katastrophe einer anderen epischen Quelle folgte, wie z. B. der *Ἀτρειδῶν κάθοδος*, in welcher von Wilamowitz S. 157 mit Recht ein selbständiges Epos erblickt. Es scheint also über den Gattenmord der Klytaimestra mit unseren Mitteln keine sichere Entscheidung möglich zu sein. Sollte sich über den Muttermord des Orestes etwas Bestimmteres ermitteln lassen, so ist zu beachten, dass dieser den Gattenmord der Klytaimestra nicht unumgänglich notwendig zur Voraussetzung hat. Auch Eriphyle hatte ja an Amphiaraos nicht selbst Hand angelegt.

Als Gegenstück zum Tode Agamemnons wird dann in der Vorlage die friedliche Bestattung Achills geschildert worden sein,

---

1) Robert, Bild und Lied S. 162 ff.; von Wilamowitz, Homerische Untersuchungen S. 154 ff.

welche im ω erhalten ist, und an diese schloss sich naturgemäss die Frage nach Neoptolemos, auf welche Agamemnon dieselbe Auskunft geben konnte, wie Odysseus im λ 504—537. Dass dies der ursprüngliche Zusammenhang war, geht daraus hervor, dass Achills Erkundigung bei Odysseus im λ ebenso auffallend ist, wie bei Agamemnon im ω, da er bereits zehn Jahre tot ist. Sehr passend sind dagegen beide Erkundigungen Achills bei der Ankunft des mächtigsten der Achaeer, des versöhnten Feindes Agamemnon. Dass auch Agamemnon nicht der erste war, welcher nach Achill zu den Schatten fuhr, macht hiergegen keinen Einwand aus; es genügt, dass er der erste war, dessen Ankunft im Hades das Epos schilderte. Zudem kannte die Vorlage des λ und ω den Lokrer Aias nicht in der Gesellschaft des Achilleus, weshalb ihn Polygnot in selbständiger Dichtung in die Gruppe der Feinde des Odysseus versetzte, und der Telamonier würde die Antwort wohl schuldig geblieben sein.

Eine äusserliche Bestätigung dafür, dass die Berichte über die Bestattung des Achill im ω und über die Thaten des Neoptolemos im λ aus derselben Vorlage stammen, folgt aus den Versen λ 538 ff., welche wieder zu der Situation des λ durchaus nicht passen. Odysseus sieht hier, wie Achills Schatten mit weiten Schritten über die Asphodeloswiese schreitet, voll Freude über den Ruhm seines Sohnes. Diese Wiese könnte im λ nur ein Teil des Hades sein, und unmöglich könnte sie Odysseus von der Grube aus überschauen[1]). Dagegen passen die Verse vortrefflich zu der Anschauung vom Hades, welche ω 11 ff. wahrscheinlich aus der Vorlage beibehält. Hier ist die Asphodeloswiese der Hades selbst, *ἔνθα τε ναιετάουσι ψυχαὶ εἴδωλα καμόντων* im Lande der Träume in der Nähe des Sonnenthores des Leukadischen Felsens und des Okeanos gelegen, wahrscheinlich jenseits aller dieser Stätten. 194

Von den Unterhaltungen der achaeischen Helden erübrigt noch die vergebliche Anrede an den Schatten des Aias im λ und die Klage Agamemnons um die Unsicherheit über Orests Geschick. Erstere mag im wesentlichen eine Zuthat des Redaktors des λ sein, obwohl der Schatten des Aias selbst schon durch die Vorlage ge-

1) Dass er auch die an ihren Platz gebannten Büsser sieht, kann man hiergegen nicht geltend machen, da sich jene Episode weder mit der Geisterbeschwörung an der Grube, noch mit dem jenseitigen Hades verträgt. Sie setzt eine Wanderung durch den unterirdischen Tartaros, eine *κατάβασις* voraus. [Vgl. oben S. 140—147.]

geben zu sein scheint, da ihn auch ω 17 kennt; die Klage um Orest ist mit Sicherheit der Vorlage zuzuweisen; sie bildet das wirksamste Gegenstück zu dem Bericht über Neoptolemos und ursprünglich wohl den Abschluss der Heldengespräche. Im λ hat es etwas entschieden Unbefriedigendes, wenn Odysseus dem Agamemnon keine Auskunft zu geben vermag, Achill konnte das in der Nekyia der Vorlage auch nicht; aber musste auch sie deshalb unbefriedigend abschliessen?

Ich glaube, dass hier der Heroinenkatalog eingriff und dass er hier gut motiviert war, während er im λ nur schmückendes Beiwerk ist. Das Gegenstück der Klytaimestra ist Eriphyle. Sie weilt schon im Hades, von Sohneshand getötet, die Erzählung der Tyro von der Rache des Alkmaion bildet den befriedigenden Abschluss der Nekyia; sie eröffnet dem Agamemnon die sichere Aussicht auf Rache, deren Vollstreckung den Schluss der Nosten bildete. Den Muttermord des Orest würden bei dieser Hypothese die Nosten voraussetzen, den Gattenmord der Klytaimestra nicht notwendig, aber erhebliche Mitschuld jedenfalls. Dass mit der That des Orest, welche über den Rahmen der Nosten weit hinausgeht, das Gedicht schloss, spricht wieder dafür, wie sehr das Geschick Agamemnons
195 im Mittelpunkte des Interesses stand und wie wahrscheinlich es daher von vornherein ist, dass die Nekyia der Nosten die Hadesfahrt Agamemnons schilderte.

Ehe ich das, was ich stückweise für die Nekyia der Nosten ermittelt zu haben glaube, einer zusammenfassenden Betrachtung unterwerfe, wird es sich empfehlen, über die Art der Ermittelung noch einmal kurz Rechenschaft abzulegen.

Von der nach meiner Ansicht unabweisbaren Voraussetzung aus, dass der Exeget mit Recht dem Polygnot, v. Wilamowitz dem Redaktor des λ Benutzung der Nekyia der Nosten zuschreiben, ergab sich als notwendige Folgerung, alle diejenigen Stücke des Heroinenkatalogs des λ aus den Nosten abzuleiten, welche durch das *γένος* der Tyro und die Melampussage zusammengehalten werden, eine Familiengeschichte, reich an abenteuerlichen und tragischen Ereignissen, deren letzter für uns erkennbare Akt der Verrat der Eriphyle ist.

Aus ganz anderen Gründen wurde der grösste Teil der Heroengespräche für die Nosten beansprucht. Von vornherein ist es wahrscheinlich, dass sich die Benutzung der Nosten in der Odyssee

über den Frauenkatalog hinauserstrecke, und dass die Nekyia der Nosten die Ankunft des berühmtesten Toten, des Agamemnon, schilderte. Nun enthält die Nekyia des ω Bruchstücke von einer Unterhaltung zwischen Achill und Agamemnon, welche nur dann einen erträglichen Sinn haben, wenn Agamemnon eben ankommt: Diese Unterhaltung wird sachlich auf das beste ergänzt von den Gesprächen, welche im λ Odysseus mit Agamemnon und Achill führt. Äusserlich werden die Heroengespräche des λ und des ω dadurch zusammengehalten, dass sie ein Hadesbild voraussetzen, welches mit der ursprünglichen Nekyia des λ nicht vereinbar ist. Dasselbe Hadesbild setzt der Heroinenkatalog voraus. Heroengespräche und Heroinenkatalog werden durch ein ethisches Band zusammengehalten, die Aussicht auf Rache für Agamemnon.

Die Nekyia der Nosten, wie ich sie mir vorstelle, würde ein Gedicht von gutem Zusammenhange sein, weit planvoller angelegt als das λ; sie brauchte aber deshalb noch kein besonders altes Gedicht zu sein. Auch in diesem Gedichte sind schon verschiedene Teile des Kyklos benutzt, für die Heroengespräche Aithiopis, Persis, kleine Ilias und entweder selbständige Gedichte von der Atriden Heimkehr oder ältere Teile der Nosten selbst, vielleicht auch eine Teiresiasnekyia. Dass sich der Dichter die Benutzung dieser Epen ziemlich leicht gemacht hat, geht daraus hervor, dass man dem Redaktor des λ, der doch recht oberflächlich arbeitet, eine unmittelbare Kompilation aus jenen Epen zugetraut hat. Es bliebe bei dieser Annahme nur unbegreiflich, was den Redaktor hätte veranlassen können, diese Entlehnung in Widerspruch mit seiner Unterweltsscenerie zu setzen. Dieser Widerspruch ist nur erklärlich, wenn er in einer anderen Nekyia die abweichende Scenerie vorfand, und da bleibt nur die Nekyia der Nosten; denn die der Minyas setzt, wie wir sehen werden, einen anderen Schauplatz, den unterirdischen Tartaros, voraus. Andere Epen sind im Frauenkatalog benutzt. Bereits von Wilamowitz S. 147 erinnert mit Recht daran, dass er vollkommen in den Kreis der unter Hesiods Namen gehenden genealogischen Epen gehört. Vielleicht sind wir durch genauere Feststellung des genealogischen Zusammenhanges in der Lage, die Abhängigkeit noch etwas zu präcisieren. Im λ wurden die Neliden mit den Amythaoniden verbunden durch die Werbung des Bias um Pero und die Schicksale des Melampus. Ich hatte oben nur die Berichte zusammengestellt, welche auf die sogenannte

196

Melampodie zurückgehen und nach dieser Version die Andeutungen des λ ergänzt, wobei sich freilich herausstellte, dass die Melampussage des λ und der Nosten in einigen wichtigen Namen von der Vulgata abwich. Die Sage war aber nicht allein in der Melampodie behandelt, sondern nach den Scholien zu Apollonius Rhodius I 118 auch in den grossen Ehoien. Diese Ehoie konnte kaum anders als mit Tyro beginnen; denn sie ist die gottgeliebte Ahnfrau der edelsten Geschlechter, wenn auch Amythaon nur einen sterblichen Vater hatte; neben Tyro werden Chloris und Pero so erwähnt worden sein, wie die uns in den Bruchstücken der sogenannten Kataloge erhaltenen Heroinen. Schon diese Einkleidung muss den Verdacht erwecken, dass das λ der Ehoie näher steht, als der Melampodie, von der es ja notorisch abweicht. Diesen Verdacht bestätigt das Scholion, obwohl es leider wenig Namen enthält. Eine wichtige Übereinstimmung mit dem λ ist die, dass Iphiklos als selbständiger Herrscher erscheint; seine Rinder gilt es zu rauben, nicht die des Phylakos. In einem wichtigen Punkte wich die Ehoie noch von der Melampodie ab, in dem Grunde der Befreiung des Melampus. Während in der Melampodie der Seher vorhersieht, dass der Balken über seinem Haupte einstürzen werde, und diese Prophezeiung hier nur den Zweck hat, auf seine Seher-
197 gabe aufmerksam zu machen, durch welche er dann dem Iphiklos zu Nachkommen verhilft, spielte in der Ehoie die Kinderlosigkeit des Iphiklos keine Rolle; vielmehr rettet ihm der Seher das Leben dadurch, dass er den Einsturz des ganzen Hauses vorhersagt, und wird dafür belohnt. Ich habe oben das λ nach der Melampodie ergänzt; richtiger würde es vielleicht sein, wenn man λ 297 unter den *θέσφατα*, welche Melampus verkündigt, nach der Ehoie den Einsturz des Hauses versteht.

Wenn nun auch die Benutzung der Tyroehoie durch die Nekyia der Nosten als wahrscheinlich bezeichnet werden muss[1]),

---

1) Unmöglich würde die Benutzung der Ehoie dann sein, wenn man diese in Einklang bringen müsste mit der Version der Kataloge, welche schol. Ω bewahrt hat, und wenn diese Version mit Ruhnken (bei Markscheffel S. 294) aus Aelian III 42 zu ergänzen wäre, wo die zwei Proitostöchter Elege und Kalaine heissen. Es ist aber unsicher, ob Aelian auf Hesiod zurückgeht und ob nicht mehr als zwei Versionen der Proitos- und Melampussage unter Hesiods Namen gingen. In den Katalogen war nach Eustath. ad Il. p. 323 Rom. Phylakos der Vater des Iphiklos. Ob Melampus ursprünglich mit dem thebanischen oder mit dem argivischen Proitos zu thun hatte,

so folgt hieraus leider keine sichere Zeitbestimmung; denn es entzieht sich unserer Beurteilung, ob junge Teile der Ehoien sowie der posthomerica benutzt worden sind. Unter den Ehoien mochte die auf Tyro immerhin zum ältesten Bestande gehört haben. Für ein relativ hohes Alter spricht zweierlei, erstens das Fehlen der orphischen Einflüsse in dem Hadesbild und dann, dass auf die Melampodie keine Rücksicht genommen wird. Dies mannigfaltige Epos mochte zwar uralte Motive enthalten; aber es scheint erst in der Verfallzeit des epischen Gesanges sehr populär geworden zu sein. Dies folgt aus der äusserlichen Art, wie in jungen Teilen der Odyssee die Gestalt des Theoklymenos nachträglich hereingearbeitet worden ist. Diese Figur verdankt ihre Einfügung allein der Popularität des mantischen Epos, vornehmlich der Melampodie, 198 welcher *ο* 225 ff. genau folgt. Wie schlecht Theoklymenos in die Odyssee passt, lehrt allein die Chronologie; er ist Zeitgenosse des Amphiaraos und nicht des Telemach.

Es erübrigt noch die Stellung der Nekyia der Nosten im Kreise der verwandten Dichtungen zu betrachten. Wahrscheinlich war sie das älteste ausführliche Gedicht *περὶ τῶν ἐν Ἅιδου*. Der Exeget kennt nur drei Nekyien, welche als Quellen Polygnots in Betracht kommen, die des *λ*, die der Nosten und die der Minyas. Die Nekyia der Minyas, welche besonders zu behandeln sein wird, ist schwerlich älter als die der Nosten, und wenn sie es wäre, so würde sie keinen Einfluss geübt haben; denn sie war entschieden orphisch gefärbt. Dasselbe gilt von etwaigen anderen orphischen Nekyien, welche vielleicht der Exeget aus Vorsicht für Polygnot nicht heranzuziehen wagte.

Anders liegt die Frage für die Nekyien troischer Helden. Hier könnte der Dichter der Nosten leicht Quellen gehabt haben, welche Polygnot unmittelbar nicht mehr zugänglich waren. Eine solche war vielleicht die Beschwörung des Teiresias und der Antikleia

---

ist schwer zu entscheiden; doch ist ersteres wahrscheinlicher. Die Melampodie verlegt den Schauplatz nach Argos; in den Nosten ist Proitos Thebaner (Paus. X 30, 5); einer anderen Version scheint Herodot zu folgen, wenn er IX 34 den Seher nicht die Töchter des Proitos, sondern die Weiber der Argiver heilen lässt. II 49 lässt Herodot Melampus in Theben weilen. Von einer Tochter des thebanischen Proitos Galinthias erzählte nach Antonius Liberalis 29 Nikander. Die vielen Varianten der Melampussage erklären sich daraus, dass noch im fünften Jahrhundert sich Seherfamilien von Melampus ableiteten (Herodot VII 221).

durch Odysseus in einer älteren Odyssee. Aber wenn er diese gekannt hat, was ich nicht für ganz sicher halte, so hat auch diese verschwindend wenig Einfluss geübt, würde diese einfache Totenbeschwörung doch auch vielmehr zu den vereinzelten Erscheinungen von Schatten wie der des Achilleus, als zu den Nekyien gehören. Ob der Dichter der Nosten ältere Hadesfahrten des Agamemnon oder Achill gekannt hat, lässt sich freilich nicht ausmachen; wahrscheinlich ist es aber nicht, da die Heroengespräche und der Frauenkatalog, welche in den Nosten im Mittelpunkt stehen, eine weitverzweigte Ausbildung des epischen Gesanges voraussetzen. Spuren von Kontamination zeigte, soweit wir sehen konnten, die Nekyia der Nosten nicht; mithin wird wohl ihrem Dichter der Ruhm gebühren, das an unendlichen Perspektiven unerschöpfliche Motiv zuerst eingeführt zu haben.

Das Unterweltsbild, das den ausgesonderten Stücken zu Grunde liegt, ist einheitlich und klar; es ist dasjenige der fast schon überreifen ionischen Kultur, welche uns das Epos übermittelt hat. Das Dasein der Schatten ist im ganzen freudlos und leidlos, Empfindung scheint nur noch vorhanden für Fortdauer und Ruhm des Geschlechts, in aufgeklärten Zeiten der Ersatz für Unsterblichkeit und für Blutrache, vielleicht ein Rest älterer religiöser Anschauungen. Mit dem Tode ist aber alles gesühnt; eine Busse in der 199 Unterwelt giebt es auch für Eriphyle nicht. Eine Vergröberung der Vorstellung der Teiresiasepisode kann ich nicht zugeben[1]; die Bewusstlosigkeit der Schatten in jener will im Gegensatz zu dem lebenden Odysseus verstanden sein, das Bluttrinken hebt sie momentan wieder in dessen Daseinssphäre empor und ist auch für Teiresias nötig, der *οἶος πέπνυται.* Ein schattenhaftes Bewusstsein und eine Verständigung untereinander ist auch für die anderen nicht ausgeschlossen.

Wie sich diese Vorstellung vom Leben nach dem Tode zum orphischen Glauben verhält und ob beide wirklich auf demselben Boden gewachsen sind, kann hier noch nicht untersucht werden. Die älteste griechische Vorstellung vom Leben nach dem Tode scheint es nicht zu sein; denn es ist bereits ein recht demokratisches Jenseits. Achilleus herrscht zwar, wie im Leben, über die gewöhnlichen Toten, aber er teilt ihren Aufenthaltsort, er hat

1) von Wilamowitz S. 204.

vor ihnen nichts voraus und möchte lieber auf Erden bei einem armen Manne fröhnen. Die Aithiopis, welche in den Nosten benutzt war, liess ihn noch von Thetis auf die Insel Leuke entrückt werden, offenbar zu ewiger Seligkeit, wie λ 561 den Menelaos als Schwiegersohn des Zeus auf das Elysische Feld. Gewiss ist in letzterem Falle die Motivierung nicht original, sondern entspringt nur der Ansicht des Spätlings, dass das Loos des Menelaos eine Ausnahme sei. Wahrscheinlich ist Menelaos als legitimer Gatte hier nur an Stelle des Achill getreten; von diesem glaubten die italischen Lokrer und die Himeraeer, dass er auf der Insel Leuke als Gatte der Helena ein seliges Leben führe (Paus. III 19, 1; vgl. auch Conon 18; schol. in Plat. Phaedr. p. 243 a), eine Version, welche auch den Kyprien vorgeschwebt haben mag, da in der Hypothesis Achill die Heimfahrt der Achaeer hindert, nachdem ihm Thetis und Aphrodite den Anblick der Helena vermittelt haben. Dieser Glaube an ein seliges Fortleben, wenigstens der im Kampf gefallenen Helden, ist jedenfalls älter als die ionische Resignation, welche sich im λ und ω ausspricht. Er wird aeolisch, vielleicht allgemein altgriechisch sein, da sich der Skythenkönig Achill bei Alkaios doch wohl auf die eben behandelte Sage bezieht.

Der blutlose Jenseitsglaube des jüngeren Epos mochte dem orphischen Glauben immer mehr Bekenner zuführen, da er dem religiösen Bedürfnis des Volkes nicht genügen konnte; ob aber die orphische Vergeltungslehre, wie sie uns im λ entgegentritt, erst spät als Reaktion gegen den Glauben des Epos, der ohne Kampf sich von der milesischen Physiologie ablösen lässt, entstanden ist, ist mir sehr fraglich, da es nicht wahrscheinlich ist, dass er auf rein griechischem Boden erwachsen ist. 200

Für die Beurteilung der Nosten im allgemeinen lehrt uns natürlich die Nekyia derselben nichts Sicheres, da sie mit ihnen ganz äusserlich zusammenhängen konnte. Wohl aber lässt sich über die Gegend, für welche die Nekyia selbst entstanden war, noch einiges mit Wahrscheinlichkeit vermuten.

Wir hatten gesehen, dass das Hereinziehen des Geschlechtes der Tyro vortrefflich motiviert war durch die Parallele zwischen Eriphyle und Klytaimestra. Aber die Racheverheissung erforderte doch nicht etwa die Erzählung der ganzen Familiengeschichte in dieser Ausführlichkeit, sondern bot dazu nur die erwünschte Ge-

legenheit[1]). Die Geschichte des Geschlechtes ist Selbstzweck. Dies lässt wenigstens für diese Partie auf einen Entstehungsort denken, wo Alkmaioniden herrschten; denn in Alkmaion laufen alle genealogischen Fäden zusammen.

Man könnte nun zunächst an die attischen Alkmaioniden denken. Diese werden zwar bei Pausanias II 18 zu Neliden gemacht, indem Alkmaion der Ahnherr des Geschlechts durch einen obskuren Sillos mit Thrasymedes verbunden wird. Aber diese Genealogie ist gewiss nicht ursprünglich[2]). Sie wird unter Peisistratos entstanden sein, als das Geschlecht bestrebt war, sich den eingedrungenen nelidischen Herrschern möglichst anzunähern, oder zu einer Zeit, als es Grund hatte, das *ἄγος* des Muttermörders Alkmaion von sich abzuwälzen. Nach Apollodor III 7, 5 wird Alkmaion von Phegeus im arkadischen Psophis entsühnt. Nun macht aber mit Recht v. Wilamowitz (Hermes XXI S. 108, 3) darauf aufmerksam, dass das attische Psophis zum Gebiete von Oropos gehört, wo Amphiaraos zu Hause ist. Dort könnten also Nachkommen des Alkmaion geherrscht haben und das attische Adelsgeschlecht seinem Ursprunge nach graekisch sein. An den 201 Namen des Phegeus klingen mehrere attische Demen an, und auch die zweite Frau des Alkmaion Kallirhoe sowie ihr Vater Acheloos haben in Attika Kult.

Aber mag es auch sehr alte attische Sagen von Alkmaion gegeben haben, kanonisch sind sie nicht geworden; in den *κτίσεις* der Alkmaioniden spielen sie keine Rolle und Euripides kennt sie nicht. Nach Apollodor III 7, 6 ist Amphilochos der Bruder des Alkmaion, Akarnan und Amphoteros seine Söhne. Amphilochos gründet das Amphilochische Argos, Akarnan besiedelt Akarnanien. In Westgriechenland wird also der erste Ursprung unserer Nostenbruchstücke zu suchen sein. Es ist wohl kaum zufällig, wenn nach der Hypothesis der Nosten Peleus bei den Molossern zu Hause ist, wohin auch Neoptolemos zurückkehrt, sowie ja

1) Wie ausführlich dies Stemma war, sieht man daraus, dass in den Nosten die Verjüngung des Aison durch Medea erzählt war (Argum. ad Euripid. Med. Kinkel frag. 6), wofür sich kaum eine andere Stelle findet als in der Tyro-Ehoie. Eben daher wird bei Polygnot (Paus. X 30, 8) Pelias stammen, welcher mitten zwischen den thrakischen Theologen thront und auf Orpheus blickt. Er ist wohl dorthin versetzt, weil sein Tod dem des Zagreus ähnelte.

2) Vgl. auch Töpffer, Att. Genealogie S. 225 ff.

auch Odysseus allein in Thesprotien in Kult und Genealogie festsitzt[1]. In dieselbe Gegend weist der Vater des Iphiklos Kephalos. Kephalos ist zwar auch in Thorikos zu Hause; aber hier ist er nicht der Gemahl der Prokris. Wo man das Reich des Iphiklos näher zu suchen hat, bleibt freilich unsicher, da Aigina in dem Bericht über die Ehoie sicherlich verderbt ist; aber Kephalos ist der Eponym der Kephallenen[2], und nach Apollodor II 4, 7 weist ihm Amphitryon im Gebiete der Teleboer sein Reich an.

Ob die Ausprägung dieser Alkmaionsage bereits in Westgriechenland stattgefunden hat, ist fraglich, da die Bewohner jener Gegend auch im Osten kolonisiert haben. Nach Apollodor III 7, 7 hatte Euripides den Alkmaion während seines Wahnsinns mit Manto, der Tochter des Teiresias, eine Tochter Teisiphone und einen Sohn Amphilochos zeugen lassen. Manto ist sonst Mutter des Mopsos, der in Kolophon zu Hause ist. In der Melampodie war geschildert, wie Kalchas stirbt, da er dem Mopsos im Rätselkampfe unterliegt. Nach der Hypothesis der Nosten war auch in ihnen der Auszug des Kalchas mit Leonteus und Polypoites und der Tod des Sehers geschildert. Dies kann aus der anderen Melampodie entnommen sein oder braucht jedenfalls mit der der Nekyia nichts zu thun zu haben. Wie dem auch sein mag, jeden- 202 falls sind auch Alkmaioniden oder, was dasselbe sagen will, ihre Kulte nach Kleinasien gelangt. Nach Strabo XIV p. 642 C liess Hesiod den Amphilochos nach der Zerstörung Troias mit Kalchas zunächst nach Kolophon gehen, nach p. 676 liess er ihn in Soloi von Apollon töten. Beide Stellen werden mit Wahrscheinlichkeit auf die Melampodie zurückgeführt. Nach Plutarch de defectu oraculorum 45 hatte Amphilochos mit Mopsos zusammen in Kilikien ein Traumorakel, wie Amphiaraos in Oropos, und verlangte schwarze Stiere als Opfer.

In Kleinasien also mögen die Griechen, welche den Amphilochos verehrten, mit den von Neliden beherrschten Ioniern und

1) Vgl. v. Wilamowitz S. 189 ff.; Seeck, Die Quellen der Odyssee S. 265 ff.

2) Aristoteles Etym. M. p. 144, 22 s. Ἀρκείσιος (andere Stellen bei V. Rose, Aristot. pseudepigr. S. 414. Aristot. qu. fereb. frgg. S. 318). Aristoteles, der an einer anderen Stelle der Ἰθακησίων πολιτεία dem Hellanikos folgt (ebenso wie in der römischen Gründungssage) kennt hier Arkeisios als Sohn des Kephalos.

ihrem Epos bekannt geworden sein und auch ihre Sagen episch fixiert haben. Die Nekyia der Nosten, wie wir sie rekonstruiert haben, ist bereits vom Strome des ionischen Epos aufgenommen worden; nach welchen Schicksalen wissen wir nicht; nur die Sage verrät noch ihre westgriechische Herkunft. Vollständig analog sind die auf Thesprotien weisenden Spuren in der Odyssee und der Telegonie.

DER URSPRUNG DER ELEGIE.

Philologus N. F. VII (1894) S. 201—213.

Einige merkwürdige Nachrichten über die Erfinder der elegischen Dichtung hat zuerst Usener Altgr. Versbau S. 113 dahin gedeutet, dass auch diese Kunstübung, wie der Iambus, ihre Wurzel in den rituell obscönen Spässen des Demeterkultus habe. Einerseits heisst nämlich nach Aelian V. H. III 42 eine der Proitostöchter, die durch den Zorn der Kypris mannstoll wurden und *ἔδραμον γυμναὶ μαινόμεναι*, Elege; dann wird im Etymologicum Magnum Ähnliches erzählt von der Tochter des ionischen Koloniegründers Neileus Peiro oder Elegeis: p. 152, 48 *Ἀσελγαίνειν, κυρίως τὸ παρὰ φύσιν ταῖς γυναιξὶ μίγνυσθαι· καταχρηστικῶς δὲ τὸ ὁπωσδήποτε ἀκολασταίνειν. Εἴρηται δὲ ἀπό τινος Ἐλεγηΐδος, γυναικὸς Ἀττικῆς πρώτης τὴν τοιαύτην ἀσωτίαν εὑρούσης. Ἐλεγαίνειν οὖν ἐστι τὸ ἀσελγαίνειν . . . . καὶ ἡ Νηλέως θυγάτηρ Ἐλεγηῒς ἄσωτος οὖσα ἦν. Ἧς καὶ ὁ πατὴρ ἤκουσεν ἐπικροτούσης τὸ αἰδοῖον καὶ βοώσης· Δίζεο, δίζεο δὴ μέγαν ἄνδρα †ἀθηναῖον, Ὅς σ' ἐπὶ Μίλητον κατάξει πήματα Καρσί*[1]).

p. 327, 11 *Ἐλεγειίς, ἡ θυγάτηρ Νηλέως τοῦ ἡγησαμένου εἰς Καρίαν τῆς Ἰώνων ἀποικίας· ἧς τὸ κύριον ὄνομα Πειρώ φασιν εἶναι. εἴρηται δὲ παρὰ τὸ ἐλεγαίνειν, τὸ ἀκολασταίνειν· διὸ οὐδεὶς αὐτὴν Ἀθηναίων ἠβουλήθη γῆμαι.*

p. 327, 5 *ἐλεγαίνειν, τὸ παραφρονεῖν· τινὲς τῶν παλαιῶν, καὶ τὸ ὁπωσδήποτε ἀκολασταίνειν· καὶ τὸ ἐλεγεῖον μέτρον ἀπο τούτου ἐκλήθη*

1) Die abweichende, wie es scheint, weiter verderbte Lesart der Lykophronscholien (1385) vgl. bei v. Wilamowitz, Herakles I¹ S. 58 Anm. Die Herstellungsversuche — auch der von Wilamowitz — sind unsicher.

Τινὲς νομίζουσιν, ὅτι Θεοκλῆς Νάξιος ἢ Ἐρετριεὺς πρῶτος αὐτὸ ἀνεφθέγξατο μανείς.

Usener bringt mit diesen Nachrichten die Sage von Solons erheucheltem Wahnsinn, in welchem er die Elegie Salamis vortrug, in Verbindung. Gegen diese Kombination hat von Wilamowitz Herakles I[1] S. 57 Anm. 18 Einspruch erhoben. Er weist mit Recht die antike Etymologie *ἐλεγαίνειν* = *ἀσελγαίνειν* zurück; *ἐλεγαίνειν* leitet er von *λέγος* = *ἀκόλαστος* ab (Archiloch. 174). Durch ihre Unzüchtigkeit haben die Töchter des Proitos und des Neleus, die eigentlich anders hiessen, sich die Namen Elege und Elegeis zugezogen. Zur Elegie führe von da keine Brücke. Mit der Nachricht, dass Theokles, der Gründer der chalkidischen Kolonieen auf Sicilien [Steph. Byz. s. *Κατάνη* u. *Χαλκίς*], im Wahnsinn die erste Elegie angestimmt habe, weiss er nichts anzufangen. Andere antike Etymologieen, welche den Ursprung der Etymologie in der Totenklage suchen, führt er mit Recht auf peripatetische Forschung zurück und vermutet, sie seien aus einer der ältesten berühmten Trauerelegieen, der des Archilochos an Perikles abstrahiert. S. 68 lässt er die Elegie auf kleinasiatisch-ionischem Boden sich im siebenten Jahrhundert aus der epischen Technik entwickeln und gleichzeitig dem symbuleutischen wie dem gnomischen Bedürfnis dienen. Dies trifft wohl für die ausgebildete ionische Elegie des siebenten bis sechsten Jahrhunderts zu, ist aber keine Erklärung der Anfänge der Gattung, sondern ein Verzicht auf eine solche. Wollte man auch die Beseitigung der mannstollen Weiber als etymologischer Kontrebande zugeben, so bliebe doch die merkwürdige Übereinstimmung in dem Wahnsinn des Theokles und des Solon, aus welcher jedenfalls folgen würde, dass es im Altertum eine Theorie gab, welche die Elegie nicht in Kleinasien entstehen liess und ihr einen enthusiastischen Ursprung zuschrieb, also einen dem homerischen Epos fremden Geist. Aber man darf nicht einmal die mannstollen Weiber brevi manu beseitigen. Wie kommt es, dass Peiro-Elegeis wieder die Tochter eines Koloniefführers ist? Und ist bei ihr die *μαχλότης* überhaupt das treibende Motiv? Sie sucht — soviel ist auch aus den verderbten Versen kenntlich — nicht nur für ihre persön-
203 lichen Bedürfnisse einen ganzen Mann; sondern sie will mit ihm schweres Leid über die Karer bringen. Sie erscheint als Helferin, wenn nicht gar als Antreiberin ihres Vaters zur Besiedelung Ka-

riens. Sie erwählt dazu ein merkwürdiges Mittel: aber vielleicht war es wirksam und vielleicht hat sie es nicht erfunden. Dass in gesitteter Zeit ihr Benehmen anstössig und unverständlich war, darf uns nicht Wunder nehmen; wurde doch selbst die heilige Raserei des Solon von den späteren missverstanden, und um sie zu motivieren, ein Gesetz erfunden, welches verbot, von Salamis zu sprechen (Plut. Sol. 8)[1]; und als dann zum zweitenmal, als Peisistratos die Hand nach den Früchten seines Werkes streckte, den Gesetzgeber die heilige Wut ergriff und sich ergoss in klirrenden Versen, höhnten die Anhänger des Tyrannen: Es ist gewöhnliche Verrücktheit, und Solon antwortet ihnen: 204

Δείξει δὴ μανίην μὲν ἐμὴν βαιὸς χρόνος ἀστοῖς,
δείξει ἀληθείης ἐς μέσον ἐρχομένης

1) Es wird aus dem Obigen erhellen, weshalb ich auch der Modifikation, welche Immisch der Usenerschen Auffassung hat angedeihen lassen (Verh. der 40. Philol. Vers. zu Görlitz S. 372 ff.), nicht zustimmen kann. Die Brücke von Theokles zum Adoniskult ist nicht haltbar. Der *τωθασμός* ist dem Geiste der echten Elegie überhaupt allezeit fremd geblieben und auch das schwierig zu deutende Bruchstück des Asios lässt sich in diesem Sinne nicht verwerten. Inwiefern der uralte threnodische Wehruf dennoch ein Nebenzweig des patriotischen Mahnrufes gewesen oder wenigstens diesem in praehistorischer Zeit assimiliert worden sein könnte, habe ich unten versucht anzudeuten. Oft wird eben der Weheruf, den eine der nächstverwandten Frauen an der Bahre anstimmte, zugleich ein Aufruf zur Blutrache, zur Geschlechterfehde gewesen sein. Die enkomiastische Totenklage bei friedlichen Todesfällen ordnete sich dann dieser pathetischsten und eindruckvollsten Form unter und gliederte sich ihr an. Dass im späteren Verlauf der Entwickelung Einflüsse vorderasiatischer oder semitischer Trauerorgien stattgefunden haben können, soll nicht geleugnet werden; aber die Griechen haben von jenen Barbaren nichts aufgenommen, was ihnen wesensfremd gewesen wäre; sie haben an ihnen nur gewissermassen vorhomerische Reminiscenzen aufs neue angefrischt und mit überlegener Kraft künstlerisch gestaltet. Linos gehört aber nicht einmal zu diesen sekundären barbarischen Anregungen. Über ihn handelt aufklärend Diels bei Pallat, De fabula Ariadnaea p. 1 ss. Für die Geschichte der historisch greifbaren Elegie darf man den gewaltigen Einfluss nicht vergessen, den die geniale Persönlichkeit des Archilochos ausgeübt hat; selbst wenn das Hinüberziehen der threnodischen Elegie in die sympotische Sphäre nicht allein seinem unverwüstlichen Lebensinstinkt zuzuschreiben, sondern in der Sitte praeformiert gewesen sein sollte, geht doch der gnomisch-paraenetische Zweig der Gelageelegie wesentlich von ihm aus. Die Personalunion, die in Archilochos' Elegie und Iambus vollzogen haben, erklärt es hinreichend, wenn ein anderer Koloniefürer, Semonides, nebenbei auch Iambograph ist. Die Elegie als klassisches Gefäss für Gründungssagen begreift sich leicht als späteres abschliessendes Supplement zu der patriotischen, zu Gründungen aufstachelnden Elegie. Immerhin war Immisch auf richtigerer Fährte als Reitzenstein, der in seinem anregenden Buche Epigramm und Skolion S. 45 ff. über v. Wilamowitz nicht hinausführt.

(Laert. Diog. I 49). Das erste Mal war er in einem schäbigen Filzmäntelchen auf den Stein in der Mitte des Marktes gesprungen und hatte das Gefüge seiner Verse als Ware angepriesen, den Krämergeist seiner Mitbürger verhöhnend; das zweite Mal war er, der Greis, mitten im Frieden im Panzer umhergegangen, den Schild am Arm. Seine Gegner erreichten, dass man ihn für einen verdrehten alten Mann hielt und seine Worte verachtete. Aristoteles hatte für diese Absonderlichkeiten noch Verständnis. In seinen Homerischen Aporemen wirft er zu B 183 die Frage auf: „Warum wirft Odysseus, ehe er sich anschickt, die Achaeer von ihrem feigen Vorhaben, die Schiffe zu besteigen, abzuhalten, seinen Mantel ab und läuft im blossen Chiton durch das Heer? Das ist doch unanständig und bei einem Gentleman, wie Odysseus sonst geschildert wird, doppelt.“ *φησὶ δ' Ἀριστοτέλης, ἵνα διὰ τοῦτο θαυμάζων ὁ ὄχλος ἐπιστρέφηται καὶ ἐξικνῆται ἡ φωνὴ ὡς ἐπὶ μείζονα, ἄλλον ἄλλοθεν συνιόντος. οἷον καὶ Σόλων λέγεται πεποιηκέναι, ὅτε συνῆγε τὸν ὄχλον περὶ Σαλαμῖνος.* Macht hier etwa Aristoteles den Odysseus zu sehr zum peripatetischen Dandy? Ich glaube eher, dass diejenigen, welche etwa seine Erklärung verwerfen, die Gebundenheit der homerischen Gesellschaft unterschätzen. Schon das Laufen ist unschicklich, und gar das Prügeln des gemeinen Volkes vervollständigt den beabsichtigten Eindruck einer patriotischen Raserei. Es ist Gefahr im Verzug, das Volk muss durch die drastischsten Mittel von einer gemeingefährlichen Thorheit abgehalten werden; der Vergleich mit Solon ist zutreffend. So wird auch Theokles im achten Jahrhundert durch rasendes Gebaren die Aufmerksamkeit der Chalkidier auf sich gezogen und sie dann durch seine Elegie zur Kolonisierung Siciliens begeistert haben. Nicht anders ist das Benehmen der Neleustochter zu erklären, nur dass das rohere Altertum, dem diese Gestalt angehört, stärkere Effekte verträgt und verlangt. Der Vorgang des Aristoteles, dessen Kredit als Sittenforscher unerschüttert besteht, rechtfertigt es, wenn wir hier zur Erläuterung *νόμιμα βαρβαρικά* heranziehen. Ich weiss nicht, ob irgend ein Sittenbild mehr und 205 frappantere Analogieen zur griechischen Urzeit aufweist, als das, welches Wellhausen für die vorislamischen Araber meisterhaft angeordnet und erläutert hat. Vielfach treten uns hier Zustände entgegen, wie sie das griechische Epos als jüngstverflossene vorauszusetzen zwingt, die zurückgebliebene Stämme des Mutter-

landes, z. B. die Spartaner, zum Teil noch bewahrt haben. Nachdem Wellhausen von dem Umlaufen nackter Personen im Kult gehandelt hat, fährt er, Skizzen und Vorarbeiten III S. 107, fort: „. . die Araber treiben allerlei Spuk mit dem Nacktausziehen. Eine Frau giebt den Ihrigen Kunde von drohender Feindesgefahr; indem sie sich ihrer Kleider entledigt und ausruft: Ich bin der nackte Warner (Agh. XV 99, 18. 19)[1]). Am Tage der Lockenschur entblössen sich die beiden Töchter Hinds vor dem Heere und feuern zu mutigem Kampfe an (XX 144, 6. 9). Ein Mann, der bei seinem Schutzherrn keinen Beistand findet, um das Blut seines Bruders zu rächen, entblösst sich öffentlich, streut sich Erde auf den Hinteren und schreit: Weh um meinen Bruder (Vagidi p. 52). Muç'ab b. al Zubair folgt der Leiche al Ahnafs zu Fuss ohne Unterkleid, d. i. nach unseren Begriffen ohne Hemd und Hose (Rasmussen Add. p. 19 des arab. Textes). Eine Frau zerreisst in der Trauer ihre letzte Hülle vor einem Manne (Agh. XIV 138, 14). Diese und ähnliche Beispiele kommen vor bei der Ansage schlimmer Botschaft, bei der Beschwörung, bei der Trauer. Zum Teil soll das Abwerfen und das Zerreissen der Kleider die rücksichtslose Leidenschaft zum Ausdruck bringen; zum Teil soll dadurch die allgemeine Aufmerksamkeit herausgefordert werden, wie es denn auch vorkommt, dass ein Unglücksbote sich zu diesem Zweck den Kittel zerreisst, seinem Kamele Ohren und Nase abschneidet und den Sattel verkehrt auflegt (Vaq. p. 41 etc.)." Über eigentümliche Verstärkungen der Beschwörung handelt Wellhausen S. 125: „Seinen eigenen Leuten gegenüber pflegt man der Beschwörung dadurch Nachdruck zu verleihen, dass man irgend etwas thut oder zu thun gelobt, worüber sie sich schämen müssen, so dass sie dann aus Scham einem zu Willen sind. Eine Mutter z. B. entblösst die Brust vor ihrem Sohne, um ihre Bitte eindringlich zu machen (Agh. XIII 96, 20). Ein Heerführer pflanzt das Schwert vor sich auf und gelobt, sich hineinzustürzen, wenn ihm nicht Gehorsam geleistet wird; das scheint eine ziemlich gebräuchliche Praxis gewesen zu sein. Ein solches Gelöbnis wird von dem, der es thut, sehr ernst genommen und demgemäss auch die Beschwörung von den Beschworenen: sie thun alles, um jenen von seinem Gelübde und sich von der Beschwörung zu lösen (Agh.

206

1) Vgl. Agh. XVII 113, 21 Arabb. Proverbia I p. 71 Tag al Arus III 571, 10 sqq.

XVIII 205, 1. 2), sie erkennen die Beschwörung des anderen als bindend für sich an[1]). „Ich habe deinen Eid gelöst" ist eine uns befremdende, im Arabischen aber gar nicht seltene Redeweise (Agh. XIII 2, 14)." Dies sind alles excentrische, aber natürliche Ausdrücke allgemein menschlicher Gemütserregungen in Not, Gefahr und Jammer. Einzelnes ist auch unserem Gefühle noch ganz geläufig, so wenn Hekabe den Hektor bei der Brust, die ihn genährt hat, beschwört, sich zu retten. Am fremdartigsten ist unserem Gefühl der nackte Warner in der Not. Jedenfalls liegt hier nicht allein das Bedürfnis vor, Aufsehen zu erregen, sondern spielt das Beschwörungsmotiv, der Appell an die Scham, eine Rolle mit. Die ionische Königstochter, die mit ausgelassenen Gebärden nach einem Manne schreit, appelliert an die Scham der Männer, die den Kriegszug nicht wagen. Ihr Gegenstück sind die persischen Mütter, welche vor den aus der Schlacht fliehenden Mannen des Kyros ihren Schoss entblössen mit der Frage: „Wollt ihr dahin zurückkriechen, woher ihr entsprungen seid?" (Plut. mul. virt. 5, auf eine Spartanerin übertragen Plut. apopht. Lacaen. incert. 4). Ebenso treten dem zürnenden Bellerophontes, der das Land unter Wasser setzen will, die lykischen Frauen entgegen, und er zieht sich zurück *ὑπ᾽ αἰσχύνης* (Plut. mul. virt. 9). Dies ist allerdings wohl eine aetiologische Sage für einen (apotropaeischen) Brauch[2]), darum aber für antike Empfindungsweise nicht weniger beweisend. Im Grunde gehört in denselben Anschauungskreis die Selbsterniedrigung des *ἱκέτης;* der Anblick des Unglücks, der Erniedrigung ist für den Hellenen eine schmerzliche Scham, die er so schnell als möglich fortschafft; er hilft aus Scham, und auch der Bettler ist ihm *αἰδοῖος*.

207 Ist hiermit der Gesichtspunkt für die verschiedenen Sagen vom Ursprung der Elegie gewonnen, so darf man um so mehr annehmen, dass ihnen eine richtige Erinnerung zu Grunde liegt, als sie uns unverstanden überliefert sind[3]). Als historischer Kern dieser Nach-

---

1) Darauf beruht die Kraft des Testaments. Das ist nämlich ein den Überlebenden auferlegter Schwur des Toten (Ham. 441 v. 2. 5). Wäre das nicht, so würde eine solche Einrichtung bei den alten Arabern und Hebräern sehr auffallen. Vgl. noch die Scherze Agh. VIII 107, 3—21; IX 130, 6—16.

2) Vgl. Plin. N. H. 28, 77.

3) Der Zug, dass kein Athener die Peiro habe heiraten wollen, musste sich von selbst einstellen, sobald ihr Gebaren als blosse Mannstollheit aufgefasst wurde; viel-

richten ergiebt sich, dass die Elegie ursprünglich ein *patriotischer Mahnruf* enthusiastischen Ursprungs ist. Diejenigen, welche ihn erschallen liessen, machten den Eindruck von Besessenen; das heisst ein Gott sprach aus ihnen zu seinem Volke. Wohl ist es möglich, obgleich keineswegs sicher, dass der Ekstase des Solon lediglich kluge Berechnung zu Grunde lag; aber das Ursprüngliche ist das nicht. Eine Königstochter, die sich vor dem Volke schamlos gebärdet, gehorcht dem Geist, der sie ergriffen hat. Wohl ist also der Ursprung der Elegie ein religiöser, aber nicht in einem bestimmten Kultus wurzelt sie. Sie ist eine gelegentlich in erregten Zeiten auftretende Prophetie, welche hauptsächlich vornehme Personen ergreift, zu welcher es wiederum keine treffendere Parallele giebt als die Vorstufe der grossen jüdischen Prophetie, das Auftreten der Nebiim, zu denen sich auch Saul gesellte, als die Philistergefahr drohend anwuchs (Wellhausen, Skizzen I S. 20). Für das hohe Alter dieser Erscheinung auf griechischem Boden spricht der Umstand, dass gerade in der ionischen Überlieferung eine Jungfrau als Kriegsprophetin eine Rolle spielt. Allerdings haben sich 208 in den ionischen Gründungssagen Spuren erhalten, dass auch dort einst die Stellung der Frau eine freiere war, als in dem uns erhaltenen Epos. Mehrere Belege hierfür finden sich in Plutarchs kostbarem Kollektaneenheft de virtutibus mulierum, die ich nicht im einzelnen anführen will. Auch Teos soll von der Tochter des Gründers Athamas den Namen erhalten haben, welche ursprünglich

---

leicht soll er noch gar die Besiedelung Kariens mit dem Wunsche ihres Vaters motivieren, ihr wenigstens unter den Barbaren einen Mann zu verschaffen. Elege, die Proitostochter, wird der Vermischung zweier verwandter Sagenkreise ihren Ursprung verdanken. Die argivische Gattin des Bias ist mit der pylischen, welche ihm sein Bruder Melampus freite, einfach verwechselt; denn es wird doch nicht zu kühn sein, die beiden gleichnamigen Töchter der beiden Neleus mythisch gleich zu setzen, obwohl die genealogische Konstruktion sie trennt. Allerdings könnte später auch, als die einzige noch vorkommende Raserei der Weiber entweder bakchischer oder hysterischer Natur war, auch auf diese, nun für ausschliesslich krankhaft geltende Erscheinung der Ausdruck ἐλεγαίνειν übertragen worden, und für diese Raserei eine Heroine Ἐλέγη geschaffen worden sein. Die etymologische Frage bleibt dunkel, doch ist nach allem nicht wahrscheinlich, dass ἐλεγαίνειν mit ἐλεγεῖον nichts zu thun habe. Ob die Sinnesgleichheit von ἀσελγαίνειν und ἐλεγαίνειν auf irgend welcher Überlieferung beruht oder nur aus der Geschichte von der Elegeis und dem lautlichen Anklang herausgesponnen ist, lässt sich gleichfalls nicht entscheiden. Dass Ἐλέγη und Elegeïs eigentlich anders heissen, erklärt sich daraus, dass das Wort ursprünglich kein Eigennamen, sondern ein Gattungsbegriff ist. Erst durch ihr Benehmen wird Peiro zur Elegeis.

gewiss eine wichtigere Rolle spielte, als die spielerische Anekdote erkennen lässt (Steph. Byz. s. *Τέως*). Aber vielleicht berichtete selbst das nachhomerische Epos von einer Elegeis, allerdings auf troischer Seite. Kassandra wird erst, als das freie Prophetentum mehr und mehr der an bestimmte Kulte geknüpften Mantik wich, zur Priesterin geworden sein; der Ilias ist sie nur die schönste Tochter des Priamos [1]). Sollte die Nacktheit der Kassandra, welche für irgend eine Persis durch zahlreiche antike Bildwerke für die Schreckensnacht sicher bezeugt wird, mit ihrem Prophetenberufe zusammenhängen?

Dass die Überlieferung auch darin recht hat, die Ursprünge der Elegie den später ionischen Stämmen zuzuschreiben, dafür spricht auch das spätere Auftreten der Sibyllen auf ionischem Boden, deren Verbindung mit bestimmten Kulten, wo sie überhaupt vorkommt, gleichfalls sekundär und spät ist. (Im allgemeinen vgl. Rohde, Psyche S. 351 ff.)

Bei den Bestandteilen des ionischen Stammes geht also die Elegie sicherlich in die Wanderungszeit zurück und ist vom Epos unabhängig, natürlich aber nicht das elegische Versmass. Die ältesten *ἐλεγεῖα* waren sicher *ἀμύριστα καὶ ἀκαλλώπιστα μαινομένῳ στόματι* gesprochen. Dem enthusiastischen Ursprung der Gattung wird insofern noch später Rechnung getragen, als die ausgebildete Elegie mit der Flöte begleitet wird. Dass noch Elegeis kein Distichon, sondern zwei leider nicht sicher herstellbare Hexameter spricht, erweckt in die Überlieferung nur Vertrauen; auch Hesiods Iamben wie Gnomen sowie Eumelos' Prosodion sind ja noch hexametrisch.

Bei den Doriern und Aeoliern blieb bekanntlich die freie Stellung der Frauen noch in historischer Zeit bewahrt. Der Grundsatz: mulier taceat in ecclesia galt noch im fünften Jahrhundert 209 nicht bei den Phokern (Plut. mul. virt. 2). Als im sechsten Jahrhundert Kleomenes Argos bedrohte, fuhr der Geist des Enyalios in die argivischen Weiber, und sie traten bewaffnet dem Feinde entgegen.

Wenn Telesilla Zeit gehabt hätte, ihre Genossinnen poetisch anzufeuern, so würde ihre Elegie melisches Mass gehabt haben. Nach ihrem Siege, den sie wohl auch weniger der Furcht als der Scham des Feindes dankten, errichteten die argivischen Frauen

---

1) Vgl. Rohde, Psyche S. 357.

den Enyalios (Plut. mul. virt. 4), ebenso Solon nach der Eroberung von Salamis (Plut. Sol. 9). So wird wohl auch Ares oder Enyalios es häufig gewesen sein, der die elegischen Propheten begeisterte; es ist aber natürlich nicht gesagt, dass es immer dieselbe Gottheit war.

Ihren Ursprung aus der patriotischen Ekstase hat auch die ausgebildete Elegie nie verleugnet. Der Weckruf des Kallinos, die Schlachtlieder des Tyrtaios, die Salamiselegie Solons waren doch allezeit die hervorragendsten Vertreter der Gattung. Es ist kein Zufall, sondern beruht auf Wesensverwandtschaft, wenn gerade diese Elegieen Anleihen zu machen scheinen bei ganz bestimmten Partieen der Ilias, namentlich bei der Beschwörung Hektors durch Priamos. Auch Hektors Abschied von Andromache und der erste Jammer der Andromache über Hektors Tod sind sachlich elegisch; als sie den Jammer auf der Mauer hört, stürmt sie hinaus *μαινάδι ἴση*. Die Ekstase ist auch dem echten Homer nicht unbekannt, aber sie ist ihm mit seltenen Ausnahmen *ἀπρεπής*. An Stelle der feierlichen Beschwörung der Truppen ist bei Homer der gedrängte Mahnruf der Führer getreten; aber *αἰδὼς Ἀργεῖοι* ist nach wie vor das moralische oder, wenn man will, praemoralische Band zwischen Führer und Mannen.

Früh und mit ebenbürtigem sittlichem Pathos tritt neben den kriegerischen Schlachtruf die Elegie, welche der Beschwichtigung der Stasis dient, die kathartische neben die enthusiastische. Die *εὐνομία* des Tyrtaios ist den Spartanern eine heilige Urkunde geworden[1]), und durch eine Elegie veranlasst haben die Parteien in Athen ihre Waffen Solon zu Füssen gelegt. Wir wissen nicht, ob ältere ionische Vorbilder auch hier existierten. Möglich ist es, und dies dürfte der Kanal sein, der das gnomische Wasser in den ursprünglich feurigeren Trank geleitet hat[2]). 210

1) Auf die verfehlte Behandlung, welche Ed. Meyer Rhein. Mus. 41 S. 572 und Forschungen zur alten Geschichte S. 227 ff. diesem Gedicht hat angedeihen lassen, braucht hier nicht eingegangen zu werden. [Vgl. oben S. 361 ff.] Sie beruht grossenteils auf argem Missverständnis des Herodoteischen Stils. Auch mit Reitzenstein, Epigr. S. 46, 1, zwei Tyrtaioi anzunehmen, ist nicht der geringste Grund. Der Dichter war, wie z. B. R. Schöll lehrte, aus dem lakonischen Aphidnae, wahrscheinlich Perioeke; aber sobald er sich als Dollmetscher einer Gottheit offenbarte, von selbst sofort mehr als Bürger.

2) Die Elegie hat sich dieses Gebiet erst erobert; vorangegangen war ihr die kathartische Melik. In Sparta hatte vor Tyrtaios Terpander und Thaletas der Kreter

Auch die peripatetischen Theoretiker, welche die Elegie als Klagesang fassten, muss man wohl durch das Zugeständnis wieder zu Ehren bringen, dass sie eine uralte Wurzel elegischer Dichtung richtig bezeichnet haben. Die Elegie des Archilochos an Perikles hat nicht ihr Vorbild in den Totenklagen des *Ω;* es ist möglich, dass diese nicht älter sind; aber sie haben weit ältere Vorbilder. Schon aus dem von Wellhausen Angeführten und auch aus den elegischen Partieen der Ilias geht hervor, wie innerlich verwandt die Äusserungen der Angst und der Trauer sind. Der Wehschrei um Rache bei gewaltsamen Todesfällen würde der kriegerischen Elegie in engerer Sphäre genau entsprechen. Aber weiter muss man voraussetzen, dass der Tod eines *ἀγαθὸς ἀνήρ* weithin als nationales Unglück empfunden wurde, dass er sensible Naturen leicht zur Prophezeiung drohender Gefahren hinreissen konnte, die naturgemäss (wie bei der Bestattung Hektors) mit dem Werte und den Thaten des Verstorbenenen motiviert wurden. Bei der 211 Solidarität des Geschlechtes überliessen naturgemäss die Verwandten den ferner Stehenden nur eine untergeordnete Teilnahme. Aber die Solidarität des Geschlechts enthielt für sie, die vorberechtigten Träger der Klage, zugleich die Pflicht, die Erbschaft des Verstorbenen in vollem Umfang anzutreten. Deshalb wird das

---

beschwichtigend und kultreformierend gewirkt, wie in Athen vor Solon Epimenides. Die pathologisch-musikalische Wirkung geht der mehr überredenden der Elegie voran. Leider wissen wir nicht, worin die Organisation der Gymnopaedien, welche dem Thaletas zugeschrieben wird, bestanden hat. Wahrscheinlich handelt es sich auch hier mehr um eine Reform. Ein Kulttanz nackter Knaben und Mädchen ist jedenfalls nicht erst um Ol. 28 von einem Reformator eingeführt worden, sondern ist ein Überbleibsel aus der Urzeit. Das Bestreben Otfried Müllers, Dorier II S. 157 u. 161, die *γυμνότης* von der gewöhnlichen Tracht der spartanischen Mädchen (= ohne Unterkleid) zu deuten, beweist weiter nichts, als dass Idealismus nicht vor Sophistik schützt. Plut. Lyc. 14. 15 bezeugt nach guten Quellen *γυμνώσεις* und *ἀποδύσεις* für feierliche Aufzüge und Tänze. Nacktheit im Kult ist jetzt für Amyklai auch bezeugt durch die bronzene Kymbalistria *Ἐφημ. ἀρχ.* III *πίν.* 1; auch die Reigentänze aus Bronze und Terrakotta von Olympia und Kypern werden der Wirklichkeit entsprechen. Über die arabischen Umläufe vgl. Wellhausen, Skizzen III S. 106. Ob die von Wellhausen dort versuchte Erklärung, dass die Nacktheit eigentlich nur ein unterlassener Kleiderwechsel sei, auch für die griechische Urzeit zutrifft, ist mir zweifelhaft. Es könnten durch den Kult ja auch hier einfach Zustände längst überwundener Barbarei eigensinnig festgehalten worden sein, wie anderwärts der Gebrauch der Steinwaffen u. A. Verwandte Erscheinungen mit Gerlands beachtenswerter Erklärung im Taburitual der Polynesier vergleiche man bei Waitz, Anthropologie der Naturvölker VI S. 353.

paramythetische Moment, das schon bei Archilochos hervortritt, auch in der Totenklage uralt sein. „Dem Verstorbenen ist wohl, seine Sippe lebt, drum die Herzen hoch“ ist sicherlich ein uraltes Motiv der Totenklage. In diesem Sinn hat die Elegie die Totenklage fortgeführt und die Philosophie hat sie abgelöst. Der aufgelöste Jammer um den Toten, ohne tröstenden Ausblick, ist wohl ein Symptom periodischen Niedergangs des Kraftgefühls, ein Rückfall in barbarische Gespensterfurcht. Die grossen Gesetzgeber des siebenten bis sechsten Jahrhunderts hatten gegen diese Ausartungen einen harten Stand. Die Solonischen Bestimmungen über die Bestattungsfeierlichkeiten sind nicht in erster Linie Luxusgesetze, sondern Beschränkungen des Orgiasmus. Unter anderem verbot er *πεποιημένα μὴ θρηνεῖν* (Plut. Sol. 21), d. h. er verbot die raffiniert auf Erregung der Leidenschaften vorbereitete Totenklage. Diese wurde früher sicherlich nicht in elegischen, sondern in melischen Massen gehalten. Die Elegie, ursprünglich Entzünderin der *ἀνδρεία,* war in Ionien bereits zum Organ der *σωφροσύνη* geworden. Die Totenklagen, welche Solon, wie Plut. Sol. 12 ganz glaublich berichtet, angeregt von Epimenides, einschränkte, mag man sich eher in der Art der unaischyleischen, aber darum weder jungen noch wertlosen Totenklage der thebanischen Schwestern in den Sieben (V. 934—988) denken[1]. Auch Euripides hat noch ein sehr deutliches Bewusstsein von dem gefährlich wollüstigen Moment des *γλυκὺς ἵμερος γόοιο,* wenn er in den Hiketiden den Chor singen lässt (80): *ἄπληστος ἅδε μ' ἐξάγει χάρις γόων* e. q. s. Er erstrebt in den lyrischen Partieen sichtlich das Kolorit der Urzeit.

212

Die Reste der solonischen Sepulcralgesetzgebung in Verbindung mit den vorsolonischen sepulcralen Denkmälern lassen noch deutlich erkennen, welchen Gefahren zu begegnen war. Ursprünglich scheint die attische Bestattung in den vornehmen Geschlechtern ein orgiastisches Drama gewesen zu sein, das mitunter dem dionysischen Treiben sich bedenklich nähern mochte (vgl. Brückner, Athen. Mitth. XVIII S. 102 ff.). Die ältesten Dipylonvasen z. B. Mon. d. I. IX 39 lassen keinen Zweifel darüber,

---

1) Möglicherweise hat Aischylos' Sohn Euphorion für eine spätere Aufführung die Erweiterung vorgenommen. Streben nach Symmetrie des Ausdrucks, teilweise Assonanz und Reim legen den Verdacht nahe, dass für diese Totenklage volkstümliche Motive aus sicilischer Sitte mit benutzt seien, welcher ja auch Empedokles und Gorgias ihren Apparat wohl grossenteils entnahmen.

dass ursprünglich freie Frauen der Leiche unbekleidet, laut wehklagend folgten[1]). Die Trennung der Geschlechter ist schon auf diesen ältesten Vasen wenigstens bei der *ἐκφορά* durchgeführt, wird also wie vieles andere von Solon nur sanktioniert. Die Nacktheit des weiblichen Trauergefolges ist schon vor Solon abgekommen (vgl. die von Brückner a. a. O. beschriebene Vase). Dagegen hat Solon noch immer gegen das übermässige Hervortreten des weiblichen Elements zu kämpfen. Er verbietet die freiwillige Teilnahme der Frauen bei fremden Bestattungen und den Jammer während der *ἐκφορά* (vgl. im allgemeinen Rohde, Psyche S. 206ff.). Andererseits sucht Solon die Trauercaerimonien möglichst zu beschleunigen, jedenfalls um die Riten möglichst zu unterdrücken, welche geeignet waren, einen physiologisch ekstatischen Zustand zu erzeugen, vor allem Fasten und Wachen verbunden mit Musik und Jammer, etwa auch freiwillig zugefügten Schmerzen. Auch wenn es von Epimenides heisst, er habe die Trauer gemildert *θυσίας τινας εὐθὺς ἀναμίξας πρὸς τὰ κήδη*, so ist diese Massregel gewiss vornehmlich gegen ein längeres aufregendes Fasten gerichtet.

213

Mit der Epoche der grossen Gesetzgeber beginnt das „barbarische" aus Sitte und Kult der griechischen Kulturstämme zu schwinden; die orgiastischen Triebe finden Befriedigung und Läuterung in Kunst und Philosophie. Man kann für die Jugend der griechischen Stämme die *νόμιμα βαρβαρικά* nicht missen; aber die Einsicht, dass die Griechen auch einmal Wilde waren, ist der kleinste Gewinn, den sie gewähren. Was die Hellenen in kurzer Zeit aus dem ewigen *ἄπειρον* der Menschennatur durch Einspannen in Harmonie und Mass gemacht haben, stellt jede Vergleichung um so glänzender heraus[2]).

1) Alle Versuche, diese Nacktheit als eine uneigentliche, bloss stilistische hinwegzuinterpretieren, sind verfehlt und tragen den Stempel der Verzweiflung an der Stirne. Zur Kennzeichnung der Frauen als solcher wäre der lange, karrierte Rock, der sich auf derselben Dipylonvase bei einer anderen Scene findet, viel wirksamer gewesen, wenn er bei der *ἐκφορά* getragen worden wäre. Was den Inhalt der Dipylondarstellungen betrifft, so ist es ganz unmöglich, den beabsichtigten, auf Genauigkeit und Vollständigkeit zugleich gerichteten Realismus zu verkennen. Auch Sklavinnen oder gemietete Klageweiber kann man in den nackten Frauen nicht erkennen, da sie allein den schwertgegürteten Männern entsprechen.

2) [Vgl. hierzu den Aufsatz über sittengeschichtliche Parallelen oben S. 112–239].

DIE
ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ
DES KRITIAS.

Hermes XXVII (1892) S. 260—286.

Zu denjenigen Partieen, welche Aristoteles in der Athenischen 260 Verfassungsgeschichte mit der meisten Liebe behandelt hat, gehört ohne Zweifel der Abschnitt über das Reformwerk Solons, welcher hier mit derselben Sympathie als ein wahrhaft gemässigter Gesetzgeber geschildert wird, wie in der Aristotelischen Politik. Zur Würdigung dieses mit überlegtester Ökonomie ausgearbeiteten Abschnittes muss man bedenken, dass es dem Philosophen in erster Linie darauf ankommt, die verfassungsgeschichtliche Bedeutung der Solonischen Reformen möglichst genau und urkundlich zu bestimmen, dass er und seine Mitarbeiter auch noch in anderen Werken Gelegenheit hatten, unter anderen Gesichtspunkten auf die Thätigkeit Solons zu sprechen zu kommen. Dass wir diesen Arbeiten der ältesten Peripatetiker nicht nur die Erhaltung der meisten und wichtigsten Solonischen Fragmente, sondern überhaupt die meisten antiquarisch wertvollen Nachrichten über den Gesetzgeber zu verdanken haben, lehrt jetzt der Vergleich der Plutarchischen Biographie mit der *Ἀθηναίων πολιτεία*. Überall da, wo Plutarch zu den in der *Πολιτεία* geäusserten Ansichten ergänzende Belege bringt, werden wir wenn auch indirekte Benutzung anderer Arbeiten des Aristoteles oder des in seinem Sinne arbeitenden Theophrast voraussetzen dürfen. So wird von Aristoteles *Ἀθ. πολ.* 10 stillschweigend die Auffassung des Androtion zurückgewiesen, wonach die Solonische Seisachthie in der Änderung des Münzfusses bestanden hätte, indem hervorgehoben wird, dass beide Massregeln zu ganz verschiedener Zeit stattfanden.

Eine ausführlichere Polemik gegen Androtion mit echt Aristotelischen Gründen und Anführung Solonischer Verse findet sich bei Plutarch Kap. 15. Möglicherweise werden hier Ausführungen aus Theophrasts *Νομοθετῶν πολιτεύματα* unvollständig excerpiert, welche Aristoteles voraussetzten. Den Überschuss an guten Nachrichten 261 über Solonische Gesetze, welchen Plutarch über die *Πολιτεία* hat, wird man unbedenklich im letzten Grunde auf Theophrasts *Νόμοι* zurückführen dürfen; aus diesem Überschuss Plutarchs dem Verfasser der *Πολιτεία,* der die ergänzenden Arbeiten stets im Auge hat, einen Vorwurf zu machen, ist unbillig[1]).

Auch in der Erzählung, welche sich an die Seisachthie anschliesst, ergänzen sich Aristoteles und Plutarch derartig, dass man ihre Berichte vereinigen darf. Solon habe, so erzählt Aristoteles Kap. 6, den Plan der Seisachthie einigen seiner Freunde mitgeteilt. Diese hätten die Mitteilung zu ihrer Bereicherung benutzt, indem sie sich Ländereien gekauft hätten für Anleihen, welche sie dann nicht zurückzuerstatten brauchten. Von diesen stammten die Familien, die nachher als *παλαιόπλουτοι* gegolten hätten. Die Geschichte selbst bezweifelt Aristoteles nicht; er schliesst sich aber der Ansicht der *δημοτικοί* an, dass diese Finanzoperation sehr gegen den Willen des Solon unternommen worden sei, während die *βουλόμενοι διαβάλλειν* ihn selbst mit im Einverständnis sein liessen. Er beruft sich zur Abweisung dieser Verleumdung auf die Gedichte Solons, aus welchen die Ehrenhaftigkeit des Mannes, der seine Hand ungestraft nach ganz anderen Preisen hätte ausstrecken können, klar hervorgehe. Mehr Einzelheiten weiss Plutarch Kap. 15 anzugeben. Er nennt die Namen jener Freunde des Solon, Konon, Kleinias und Hipponikos, welche sich durch ihre Handlungsweise den Spottnamen *χρεωκοπίδαι* zugezogen hätten; er weiss auch, dass die Verleumdung sich sofort als solche herausgestellt habe, da Solon durch die Seisachthie selbst fünf Talente, die er ausgeliehen gehabt, verloren habe. Der Rhodier Polyzelos rede sogar von fünfzehn Talenten[2]).

---

1) F. Cauer, Hat Aristoteles die Schrift vom Staate der Athener geschrieben? S. 17.

2) Nach Laertios Diogenes I 45 waren es sieben Talente, auch Libanios (Lysias?) Apol. Socr. p. 53 R. erwähnt die Geschichte *Σόλων . . . χρεῶν ἀποκοπὰς εἰσηγήσατο καὶ ταῦτα ἐπὶ ταλάντων ὀφειλομένων αὐτῷ.* Es ist wohl zu schreiben *ἑπτὰ τ.*, nicht mit Cobet *ἐπὶ ⟨πέντε⟩ τ . .*

Diese Rechtfertigung Solons ist offenbar erst eine Frucht der *διαβολή*; sie stammt von irgend welchen *δημοτικοί*, welche Aristoteles entweder nicht beachtet oder welche jünger als er sind. Wie alt aber ist die *διαβολή* selbst, an welcher Aristoteles doch wenigstens einen thatsächlichen Kern lässt, und sind hier die Zuthaten, welche Plutarch giebt, auch spätere Weiterdichtungen? 262

Einer, wie mir scheint, einleuchtenden Beobachtung von Ernst Fabricius über die Beschaffenheit jener Zusätze verdanke ich den Anlass zu dieser Untersuchung, welche ich am liebsten mit ihm zusammen ausgeführt haben würde, wenn er nicht augenblicklich durch eine Dienstreise an der Verfolgung seines Gedankens verhindert wäre. Er hatte beobachtet, dass unter den schlimmen Freunden Solons sich die Ahnen eines Alkibiades, Kallias und Konon befanden, ausserdem dass die auffällige Bezeichnung dieser schlimmen Brüder als *χρεωκοπίδαι* bedenklich an die *ἑρμοκοπίδαι* anklinge, und daraus geschlossen, dass die ganze *διαβολή* aus einer oligarchischen Quelle des letzten Stadiums des peloponnesischen Krieges stamme; wegen der *χρεωκοπίδαι* hatte er an den Hermenfrevel und die oligarchische Reaktion der Vierhundert gedacht. Art und Zeit der Quelle, eines politischen Pamphlets aus dem Ende des fünften Jahrhunderts, ist damit zweifellos richtig erkannt und damit auch erwiesen, dass die Angaben Plutarchs bereits ebenso dem Aristoteles vorgelegen haben, der es nur verschmäht, sich mit diesen Personalien zu befassen [1]). Wenn man nun bedenkt, eine wie ausgedehnte Tageslitteratur zur Zeit des peloponnesischen Krieges bereits vorausgesetzt werden muss, dass eine Schrift von der Wichtigkeit der Pseudo-Xenophontischen *Ἀθηναίων πολιτεία* durch einen reinen Zufall erhalten ist [2]), und dass wir die Notizen

1) Dass Plutarchs unmittelbare Quelle Hermippos sei, machen wahrscheinlich Prinz, De Solonis Plut. font. p. 40; Begemann, Quaestiones Soloneae I p. 12, welchen Töpffer, Attische Genealogie S. 178 Anm. 1 folgt. Es stimmt zu anderen Beobachtungen, dass Hermippos auch hier nicht als Erfinder, sondern lediglich als Compilator erscheint. Dass der bald nach 411 erfundenen Geschichte irgend welcher historische Kern zu Grunde liege, ist ganz unwahrscheinlich, da *χρεωκοπίδαι* von sich aus sprachlich gar nicht verständlich, sondern nur als parodistisch-komische Nachbildung von *ἑρμοκοπίδαι* begreiflich ist. Kleinias I und Hipponikos I würden also aus den genealogischen Listen des attischen Adels zu streichen sein.

2) Auch diese Schrift ist möglicherweise bereits Erwiderung auf ein älteres Hypomnema etwa von der Tendenz des Isokrateischen Areopagitikos, von einem gemässigten Oligarchen, der der Demokratie wohlwollte. Diese ältesten praktisch-

über das Pamphlet des Stesimbrotos vielleicht nur dem Spüreifer des Ephoros verdanken, so könnte es geraten erscheinen, sich bei dieser allgemeinen Erkenntnis zu beruhigen, wobei nur noch 263 die lehrreiche Beobachtung zu registrieren wäre, dass nicht nur demokratische Gegner, sondern auch Aristoteles einer offenbar böswilligen Erfindung bereitwillig einen historischen Kern zugestehen. Indes dürfte es doch nicht aussichtslos sein, den Spuren dieser Verleumder des Solon etwas weiter nachzugehen, da der Kreis oligarchischer Wortführer, welche zwischen 411 und 403 gegen Solon ihre Stimme ungestraft erheben konnten, doch nicht gar zu gross ist und selbst innerhalb dieses Zeitraums eigentlich nur der Anfangs- und der Endtermin, das Regiment der Vierhundert und das der Dreissig, in Betracht kommen[1]). Die Chreokopiden legen natürlich den Gedanken an die Zeit der Vierhundert am nächsten. Indes ist zuzugestehen, dass der Spottname auch später noch seine Wirkung thun konnte, solange es sich lohnte, einen angeblichen Hermokopiden zu verunglimpfen. Eine offiziöse Verkleinerung Solons ist ferner aus der Mitte der Vierhundert wenig wahrscheinlich, sondern könnte höchstens von einer ultraoligarchischen Oppositionspartei ausgegangen sein, die dann aber einen ungewönlichen Mut der Überzeugung gehabt haben müsste. Aristoteles *Ἀθ. πολ.* 29 berichtet nämlich von dem Amendement des Kleitophon zum Verfassungsrevisionsantrag des Pythodoros, der die Oligarchie begründete: *προσαναζητῆσαι δὲ τοὺς αἱρεθέντας ἔγραψεν καὶ τοὺς πατρίους νόμους οὓς Κλεισθένης ἔθηκεν ὅτε καθίστη τὴν δημοκρατίαν, ὅπως (ἂν) ἀκούσαντες καὶ τούτων βουλεύσωνται τὸ ἄριστον, ὡς οὐ δημοτικὴν ἀλλὰ παραπλησίαν οὖσαν τὴν Κλεισθένους πολιτείαν τῇ Σόλωνος.* Diese vernünftige Beschränkung der Reaktion, welche sogar die Ordnung des Kleisthenes noch als aristokratische anerkennt, ist von jener persönlichen Beschimpfung Solons, die doch nur aus blinder Parteileidenschaft hervorgehen kann, himmel-

---

politischen Broschüren werden meist sehr bald verschollen, zum grossen Teil überhaupt nur im engeren Kreise der Hetaerie bekannt geworden sein. Sie waren von Oligarchen für Oligarchen geschrieben und verschmähten den Schmuck sophistischer Kunstprosa. Bekannt wird diese auch dem Pseudo-Xenophon recht wohl gewesen sein.

1) Wenigstens wenn man, was doch am nächsten liegt, eine in Athen für Athener geschriebene Schrift annimmt; wenn die Schrift von einem verbannten Oligarchen herrührte, so wäre der zeitliche Spielraum etwas weiter; indessen wird diese Möglichkeit durch die weiteren Spuren unserer Schrift, welche wir finden werden, ausgeschlossen.

weit verschieden. Es wird also richtiger sein, die Verleumder Solons in den Reihen der Dreissig zu suchen, und hier giebt es 264 nur einen, der sich ebenso durch litterarische Gewandtheit, wie durch rücksichtslosen Radikalismus auszeichnete, Kritias, das Haupt der Dynastie. Von ihm wissen wir nun zufällig, dass er über die Führer des attischen Demos geschrieben hatte. Aelian V. H. X 17 berichtet, er habe dem Themistokles und dem Kleon ungeheuere unrechtmässige Bereicherungen aus öffentlichen Geldern nachgesagt. Wie gut diese Methode zur Verdächtigung des Solon und seiner Freunde, auf die Aristoteles und Plutarch Bezug nehmen, passt, liegt auf der Hand. Diese systematische Verdächtigung der Demagogen wird einem und demselben politischen Pamphlet angehören. Dass Kritias eine prosaische *Ἀθηναίων πολιτεία* geschrieben habe, ist nicht überliefert, aber immerhin sehr wahrscheinlich, da eine *Λακεδαιμονίων* und eine *Θετταλῶν πολιτεία* für ihn verbürgt sind, welche jedenfalls auch Tendenzschriften waren [1]. Man würde sich diese Schrift, die jedenfalls von der attischen Verfassung handelte, am wahrscheinlichsten als Regierungsprogramm kurz nach dem Antritt der Herrschaft herausgegeben zu denken haben. Die *παλαιόπλουτοι*, die Nachkommen der Chreokopidai, sind demokratische Gegner, auf die Kritias entweder einen alten Hass hatte, oder die zu fürchten noch Grund vorhanden war. In erster Linie ist es hier natürlich auf Alkibiades abgesehen, um dessen Gunst noch wenige Jahre zuvor Kritias gebuhlt hatte, dessen Rückberufung er sich rühmt beantragt zu haben [2]. Er war noch als Verbannter der gefährlichste Feind Spartas und seiner athenischen Schergen; der Verunglimpfung eines fingierten Ahnen, der mit Solon schmutzige Geschäfte gemacht haben sollte, folgte der Mordbefehl an den persischen Satrapen. Auch die Abneigung gegen Konon war nicht unbegründet. Er war seit 413 [3]) wiederholt als kühner und glücklicher Geschwaderführer aufgetreten und hatte sich aus der Schlacht von Aigospotamoi zu Euagoras von Kypros geflüchtet, von wo aus er der spartanischen Seemacht noch verhängnisvoll werden sollte. Konon stammte wohl nicht aus alter Adelsfamilie, deren Vorrat an stets wiederkehrenden

1) So hat auch bereits Bach, Critiae carminum reliquiae p. 98 die Nachrichten über athenische Staatsmänner auf eine *Ἀθηναίων πολιτεία* zurückgeführt.

2) Plut. Alk. 33. Bach frg. 3.

3) Thuk. VII 31, 4 u. 5.

Namen stadtbekannt war; deshalb erhielt sein fingierter Ahn den 265 gleichen Namen wie er. *Παλαιόπλουτος* war er nach Lysias 19 § 37 auch nicht, sondern hatte sich seinen Reichtum selbst erworben; das hinderte indes nicht, wenn nicht den Reichtum, so doch die Art der Erwerbung als erblich hinzustellen. Ob gegen die Familie der Hipponikos und Kallias politische Anklagepunkte vorlagen, lässt sich nicht ermitteln; sie tritt politisch zu wenig hervor. Vielleicht war es nur der Geruch des Protzentums, der diesen nicht immer geschmackvollen Kapitalisten anhaftete, der sie in die Gesellschaft der Chreokopiden gebracht hat. Neu ist ihre Verbindung mit Solon jedenfalls; die Komiker erzählen andere Geschichten vom Reichwerden des *λακκόπλουτος*[1]. Für Kritias mochte auch die Verschwägerung des Alkibiades mit Kallias[2] einen hinreichenden Grund abgeben, einen Hipponikos in die Gesellschaft von Solons unredlichen Freunden zu versetzen.

An jenen Freunden blieb der Makel unredlichen Erwerbs haften nach dem Gesetz *calumniare audacter;* für Solon selbst erfanden die *δημοτικοί,* die von Phyle zurückkehrten, Rechtfertigung über Rechtfertigung; denn dass er in seinen Gedichten der fünf oder fünfzehn eingebüssten Talente gedacht habe, wird wohl niemand glauben. Vielleicht erscheint es aber noch unglaublicher, dass Kritias das Andenken des Gesetzgebers sollte selbst beschmutzt haben, mit welchem sein Ahnherr Dropides nahe verwandt war[3]. Indes würde dies Verwandtschaftsverhältnis bei Kritias' bekannter Skrupellosigkeit wohl wenig ins Gewicht fallen, und ausserdem besitzen wir noch ein authentisches Zeugnis, das seine Animosität gegen Solon gut erklärt. Der Demagoge Kleophon hatte ihn nämlich, jedenfalls in der Zeit, als er selbst noch den *δημοτικός* spielte[4], mit Solonischen Versen geärgert, eine Ge-

---

1) Vgl. Plut. Aristid. 5.

2) Betreffend die finanziellen Verhältnisse der Schwäger vergleiche Plutarch Alk. 8.

3) Dass aus Platon Timaeus p. 20e nicht folgt, dass Solon und Dropides Brüder waren, bemerkt mit Recht Müller-Strübing im Philol. 4. Suppl. S. 101. Ausser der dort citierten Litteratur über das Verwandtschaftsverhältnis vgl. auch Bergk, De reliqu. comoed. att. antiq. p. 247.

4) Auf die Lebensverhältnisse des Kritias kann hier nicht näher eingegangen werden; indes muss ich bemerken, dass ich die phantasievolle Darstellung der politischen Laufbahn des Kritias bei Müller-Strübing a. a. O. 3, 97—110 für unhaltbar halte. Dass er den Vierhundert angehört habe, lässt sich in keiner Weise wahrscheinlich machen. Der erste politische Akt, welchen wir von Kritias kennen, ist der von

schichte, die Aristoteles Rhetor. I 15 p. 1375 b 32 wohl nicht ohne Nebenabsicht als Beispiel für Verwendung von Dichterzeugnissen anführt: *καὶ Κλεοφῶν κατὰ Κριτίου τοῖς Σόλωνος ἐλεγείοις ἐχρήσατο λέγων ὅτι πάλαι ἀσελγὴς ἡ οἰκία· οὐ γὰρ ἄν ποτε ἐποίησε Σόλων· ‚εἰπεῖν τοι Κριτίᾳ πυῤῥότριχι πατρὸς ἀκούειν'.* Für dies *πάλαι ἀσελγής* rächt sich Kritias, indem er Solon mit den Chreokopiden, den Ahnen der *παλαιόπλουτοι,* schmutzige Geschäfte machen lässt. Überhaupt konnte er ja weder bei den Heiligen der Demokratie noch bei denen der gemässigten Oligarchen stehen bleiben, auch wenn er letztere schonte. Mochten die Vierhundert die Solonische Verfassung noch als oligarchische betrachtet haben, die Fiktion, dass die Solonische Ordnung noch immer die herrschende sei, begünstigte es jedenfalls, dass auch Demagogen wie Kleophon sich auf Solon als Vorgänger berufen, und Kritias acceptiert gewissermassen diese Auffassung, wenn er Solon mit den anderen Demagogen schmutziger Geldgier zeiht. 266

Dass die Chreokopiden und ihre Verbindung mit Solon eine Erfindung des Kritias sind, lässt sich noch wahrscheinlicher machen; zugleich lässt sich auch ein genauerer Einblick in die Anlage und Tendenz jenes Pamphlets gewinnen, wenn wir beachten, dass Aristoteles noch an mehreren anderen Stellen gegen oligarchische Gegner Solons zu kämpfen hat. 267

Lykurg Leocr. § 113 berichtete hyperdemagogische Antrag gegen die Gebeine des Phrynichos. Den konnte er als reuiger Sünder nicht stellen. Auch als er den Antrag auf Rückberufung des Alkibiades stellte (Plut. Alc. 33), muss er noch den Demokraten gespielt haben. Die Verse werden von Müller-Strübing a. a. O. seltsam missverstanden, *Σφραγὶς δ' ἡμετέρης γλώττης ἐπὶ τοῖσδεσι κεῖται* ist einfach eine Umschreibung von *Κριτίας εἶπε.* Nach Xenophon Hell. II 3, 36 hält er sich zur Zeit der Arginusenschlacht in Thessalien auf als socialdemokratischer Agitator, indem er einen Penestenaufstand vorbereitet; nach den Memorabilien I 2, 24 ist er dort *φυγών;* ob aber infolge oligarchischer Gesinnung und ob infolge der Rede Kleophons, ist ganz unsicher. Allerdings sagt Theramenes bei Xenophon Hell. II 3, 47 dem Kritias *σὺ γὰρ δὴ ἐν μὲν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων μισοδημότατος ἐνομίζου;* doch kann das frühestens von Alkibiades' zweiter Flucht an gelten. Theramenes, dem Kritias den *κόθορνος* vorwirft, würde es sich nicht haben entgehen lassen, wenn sein Gegner auch zweimal die Partei gewechselt hätte. Für die Beurteilung des Kritias ist die äussere Parteistellung ziemlich gleichgültig; er strebte zuerst unter dem Protektorate des Alkibiades, dann unter dem des Lysander nach der Tyrannis. Die im Xenophontischen Corpus überlieferte *Ἀθηναίων πολιτεία* hat mit ihm in keiner Weise etwas zu thun. Als sie geschrieben wurde zwischen 425 und 414, scheint er noch gar nicht als Politiker an die Öffentlichkeit getreten zu sein.

Da werden zunächst in der *Ἀθ. πολ.* 9 *τινές* erwähnt, welche behaupten, die dunkle Sprache vieler Solonischer Gesetze sei absichtlich vom Gesetzgeber gewählt, damit in der Interpretation das Volk, das die Geschworenengerichte bildet, freie Hand habe. Über die Abgeschmacktheit dieses Vorwurfs ist kein Wort zu verlieren; die Tendenz ist wieder gegen den Charakter Solons gerichtet: er missbraucht seine schiedsrichterliche Stellung, um durch zweideutige Gesetze dem Volke eine unbeschränkte Gewalt zu übertragen und die *γνώριμοι* zu benachteiligen. Von dieser Unterstellung ist eine Kritik Solons nicht zu trennen, welche Aristoteles in der Politik II 12 zu entkräften sucht. Er wendet sich hier zuerst gegen gewisse unhistorische Bewunderer Solons, welche sein Werk als eine weise Mischung verschiedener Elemente hinzustellen suchen: der Areopag sei das oligarchische, die Beamtenbestellung durch Wahl das aristokratische, die Geschworenengerichte das demokratische Element. Diesen hält Aristoteles richtig entgegen, dass Solon den Areopag und die Beamtenwahl bereits vorfand und nur den demokratischen Faktor, die Heliastengerichte hinzufügte. Er habe damit den *δῆμος* konstituiert, indem er die Richterqualifikation auf alle ausdehnte: *διὸ καὶ μέμφονταί τινες αὐτῷ· λῦσαι γὰρ θάτερον κύριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων κληρωτὸν ὄν. ἐπεὶ γὰρ τοῦτ' ἴσχυεν ὥσπερ τυράννῳ τῷ δήμῳ χαριζόμενοι τὴν πολιτείαν, εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν κατέστησαν, καὶ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν Ἐφιάλτης ἐκόλουσε καὶ Περικλῆς, τὰ δὲ δικαστήρια μισθοφόρα κατέστησε Περικλῆς*[1]), *καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἕκαστος τῶν δημαγωγῶν προήγαγεν αὔξων εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν.* Auch was hier Aristoteles in direkter Rede formell wie seine Ansicht vorträgt, gehört inhaltlich noch zur Kritik jener Tadler. In dieser Kritik ist System: Solon ist der intellektuelle Urheber der jetzigen ausgearteten Demokratie durch Einsetzung 268 der Geschworenengerichte, und er hat sie mit Bewusstsein und Absicht geschaffen, hat durch die schlechte Formulierung seiner Gesetze der Willkür der Heliasten freies Feld geschaffen. Durch die Gerichtshoheit ist der *δῆμος* thatsächlich bereits Tyrann ge-

---

1) Diels Archiv f. Gesch. d. Philos. IV S. 484, 1 will *Θεμιστοκλῆς* schreiben nach dem von Aristoteles in der *Ἀθ. πολ.* 25 Erzählten. Mir scheint die Änderung nicht richtig; denn die Rolle, welche hier der Areopagit Themistokles spielt, ist eine durchaus unoffizielle, und dann wird auch von Perikles Kap. 27 ausdrücklich bemerkt: *καὶ γὰρ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν ἔνια περιείλετο.*

worden; nur eine Konsequenz der Solonischen Einrichtungen ist es, wenn die späteren Demagogen um die Gunst ihres Tyrannen buhlend, ein Überbleibsel der alten oligarchischen Verfassung nach dem anderen wegräumen. Aristoteles bestreitet nicht, dass die Rechte, die Solon dem Volke gewährt hat, der Keim aller späteren demokratischen Einrichtungen seien; er bestreitet nur, dass diese bereits in Solons Absicht gelegen haben; Solon habe dem Volke nur die nötigsten Rechte, Wahl und Rechenschaftsabnahme der Beamten gegeben; die weiteren Schritte auf der abschüssigen Bahn zur Entwickelung der extremen Demokratie seien von den schlechten Demagogen gemacht worden, welche nach den Perserkriegen durch die Seemachtspolitik obenauf gekommen seien. In dieser Entgegnung ist ohne Zweifel viel Richtiges; aber man sieht bereits, weshalb jene „Verleumder Solons" dem Philosophen trotz aller Absurditäten so berücksichtigungswert erscheinen. Über die grosse Zeit Athens, die Pentekontaetie, denkt er im Grunde nicht günstiger, als sie (das Verfahren gegen Samos, Chios, Lesbos ein Vertragsbruch Pol. III 13 p. 1284a 41), und nicht ganz konsequent ist es, wenn er die *παρέκβασις* *Ἀϑ. πολ.* 28 erst mit Kleon beginnen lässt, statt mit Themistokles und Aristeides, sondern nur begreiflich aus dem gewaltigen Einfluss, den das Werk des Thukydides auch auf ihn ausübte[1]).

Man würde von vornherein geneigt sein, die gesamte oligarchische Polemik gegen Solon, welche Aristoteles berücksichtigt, und welcher Dreistigkeit und Konsequenz einen durchaus einheitlichen Charakter verleihen, auf dieselbe Quelle zurückzuführen, und für diese würde, wie bereits bemerkt, schon chronologisch der Kreis der in Betracht kommenden Erscheinungen ein ausserordentlich beschränkter sein. Zum Glück giebt es aber für 269 die Fixierung der zuletzt behandelten Vorwürfe gegen Solon noch einen positiven Anhaltspunkt, der unsere frühere Vermutung

---

1) Eine entschiedene Sympathie für anständige Menschen aus guter Familie spricht mit. Solange die *ἐπιεικεῖς* Demagogen sind, geht es an; die sind eben mehr durch die Verhältnisse gedrängt, als aus schlechten Motiven schuldig; gleichwohl wäre von Aristoteles' Standpunkt aus an dem, was er *Ἀϑ. πολ.* 27 von Perikles erzählt, eigentlich wenig zu loben und Perikles hat ja auch die Samier wider die Verträge geknechtet. Aber er war doch ein Gentleman. Derselbe Zwiespalt zwischen gesellschaftlichem und politischem Aristokraten im Hinblick auf Perikles lässt sich bereits bei Platon beobachten.

durchaus bestätigt. Aristoteles selbst berichtet Ἀθ. πολ. 35 von den ersten Zeiten der Dreissig: *τὸ μὲν οὖν πρῶτον μέτριοι τοῖς πολίταις ἦσαν καὶ προσεποιοῦντο διώκειν τὴν πάτριον πολιτείαν, καὶ τούς τ' Ἐφιάλτου καὶ Ἀρχεστράτου νόμους περὶ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν καθεῖλον ἐξ Ἀρείου πάγο[υ] καὶ τῶν Σόλωνος θεσμῶν ὅσοι διαμφισβητήσεις εἶχον καὶ τὸ κῦρος ὃ ἦν ἐν τοῖς δικασταῖς κατέλυσαν, ὡς ἐπανορθοῦντες καὶ ποιοῦντες ἀναμφισβήτητον τὴν πολιτείαν.* Als Beispiel eines Solonischen Gesetzes, das sie vereinfacht haben, wird das über die Testierfreiheit angeführt, wo sie den schwer verständlichen beschränkenden Zusatz *ἐὰμ μὴ μανιῶν ἢ γηρῶν ἢ γυναικὶ πιθόμενος* einfach aufhoben. Nun wird auch Kap. 9 hauptsächlich über die Dunkelheit des Erbrechts und Erbtöchterrechts geklagt und hierbei die Behauptung der *τινές* erwähnt, diese Dunkelheit sei absichtlich. Dass unter diesen der litterarische Vertreter der Dreissig Kritias zu verstehen sei, kann wohl als erwiesen gelten. Zugleich bestätigt der Bericht des Aristoteles über die Anfänge der Dreissig, dass die Schrift des Kritias als Regierungsprogramm gemeint war; die *πάτριος πολιτεία* soll scheinbar wieder hergestellt werden; sie liegt hinter Solon zurück, seine Einsetzung der Heliasten war der erste verhängnisvolle Schritt zur zügellosesten Demokratie, dies sprach sich gleichmässig aus in den ersten Regierungsmassregeln der Dreissig und der sie erläuternden *Ἀθηναίων πολιτεία* des Kritias.

Dies Resultat lässt sich befestigen durch einen Zeugen, welcher jenen Ereignissen noch weit näher steht als Aristoteles. In Isokrates' Panegyrikos findet sich eine Rechtfertigung der Athenischen Hegemonie nach den Perserkriegen, welche durch ihre Mannhaftigkeit und ihre Wärme wohlthuend berühren würde, wenn der Rhetor später nicht so oft die Melodie gewechselt hätte. Hier liest man § 110 ff. auch einen heftigen Angriff gegen Leute, die auf die grosse Zeit zu schmähen wagen: *τοιούτων τοίνυν ἡμῶν γεγενημένων καὶ τοσαύτην πίστιν δεδωκότων ὑπὲρ τοῦ μὴ τῶν ἀλλοτρίων ἐπιθυμεῖν τολμῶσι κατηγορεῖν οἱ τῶν δεκαρχιῶν κοινωνήσαντες καὶ τὰς αὑτῶν πατρίδας διαλυμηνάμενοι, καὶ μικρὰς* 270 *μὲν ποιήσαντες δοκεῖν εἶναι τὰς τῶν προγεγενημένων ἀδικίας, οὐδεμίαν δὲ λιπόντες ὑπερβολὴν τοῖς αὖθις βουλομένοις γενέσθαι πονηροῖς, ἀλλὰ φάσκοντες μὲν λακωνίζειν, τἀναντία δ' ἐκείνοις ἐπιτηδεύοντες, καὶ τὰς μὲν Μηλίων ὀδυρόμενοι συμφοράς, περὶ δὲ τοὺς αὑτῶν πολίτας ἀνήκεστα τολμήσαντες ἐξαμαρτεῖν.* Zur Bezeichnung der Dreissig dient § 111

noch die verächtliche Wendung *ἥρουντο δὲ τῶν Εἱλώτων ἐνὶ δουλεύειν,* was auf Lysander geht, der ja *μόθαξ* war. Wichtig ist sodann wieder § 113: *εἶτ' οὐκ αἰσχύνονται τὰς αὑτῶν πόλεις οὕτως ἀνόμως διαθέντες καὶ τῆς ἡμετέρας ἀδίκως κατηγοροῦντες,* ἀ λ λ ὰ π ρ ὸ ς τ ο ῖ ς ἄ λ λ ο ι ς κ α ὶ π ε ρ ὶ τ ῶ ν δ ι κ ῶ ν κ α ὶ τ ῶ ν γ ρ α φ ῶ ν τ ῶ ν π ο τ ε π α ρ' ἡ μ ῖ ν γ ε ν ο μ έ ν ω ν λ έ γ ε ι ν τ ο λ μ ῶ σ ι ν, *αὐτοὶ πλείους ἐν τρισὶ μησὶν ἀκρίτους ἀποκτείναντες· ὧν ἡ πόλις ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ἁπάσης ἔκρινεν.* Es ist schlechterdings unmöglich, diesen ganzen Passus § 110—114 auf ein anderes Ereignis, als auf das Regiment der Dreissig zu beziehen. Dann fanden sich die Vorwürfe, welche jene der Demokratie machten, in der Schrift des Kritias, der mit *οἱ φάσκοντες λακωνίζειν* deutlich bezeichnet ist. Nur die Eigenart antiker annonymer Polemik ist daran Schuld, dass diese Angaben noch nicht hinreichend verwertet sind. Isokrates hat diese Art der Polemik, die sich ja bereits bei Herodot und Thukydides ähnlich findet, nicht zuerst aufgebracht; aber er hat zuerst einen Apparat, der auf leichtes Geplänkel und flüchtige Seitenhiebe berechnet war, wie schweres Geschütz zur Durchführung grosser Schlachten missbraucht. Das anonyme Citat und die anonyme Polemik ist wohl zuerst für die Tragödie ausgebildet worden, seit sie sich veranlasst sah, Bücher zu berücksichtigen, was nicht notwendig mit dem Auftreten des Euripides zusammenfällt. Die Anonymität und die Anachronismen ergaben sich hierbei von selbst aus dem Zwange des mythischen Stoffes. Die Anonymität hat von selbst eine gewisse Vornehmheit zur Folge, welche bei der Polemik als von oben herabschauend um so verletzender wirkt. Hier hat offenbar der Gegensatz zur Komödie, die sich in Personalien und Namennennungen nicht genug thun kann, mitgewirkt: die Verse gegen die Komiker, welche Euripides (frg. 492) der weisen Melanippe in den Mund legt, sind das klassische Beispiel für diesen grossen Stil der Polemik. Wahrscheinlich hat bereits Gorgias, wie so vieles, von Euripides diesen grossen Stil für die epideiktische Rede entlehnt; es ist ein Teil der Kunst *καινὰ ἀρχαίως* und *ἀρχαῖα* 271 *καινῶς* zu sagen. Auch Isokrates hält es offenbar für stilwidrig, in einer Festrede gegen einen einzelnen namentlich, oder gar gegen ein Buch zu polemisieren, obwohl er ein solches vor Augen hat. Er zieht nun die Konsequenzen der vornehmen anonymen Polemik bis aufs äusserste, bis zur Verschleierung seiner Absicht; aber diese Konsequenzen sind als rein stilistische zu behandeln

und abzuziehen, um zum Kern der Polemik zu gelangen. Zunächst hat der rituelle Plural *τινές* weitere Plurale zur Folge, die einfach in den Singular zurückzusetzen sind. So bedeutet *οἱ τῶν δεκαρχιῶν κοινωνήσαντες* (§ 110) natürlich nicht Mitglieder verschiedener, von Lysander eingesetzter Dekarchieen (Isokr. Panathen. 54 u. 68, Plut. Lys. 13); sondern mit diesem allgemeinen Ausdruck für die lakonischen Zwingherrschaften wird hier nur die bekannteste von ihnen bezeichnet, obwohl sie nicht aus zehn, sondern aus dreissig Mitgliedern bestand. Ebenso bedeutet *τὰς αὑτῶν πατρίδας* oder *πόλεις* nichts anderes als das eine Athen. Es ist eine lächerliche Konsequenz, wenn Isokrates § 113 *τὰς αὑτῶν πόλεις* und *τὴν ἡμετέραν* einander gegenüberstellt und damit beidemal Athen meint; aber dass er es thut, ist nicht zweifelhaft. Wenn Isokrates ausführt, diese Leute hätten in drei Monaten mehr Menschen ohne Richterspruch getötet, als die attischen Volksgerichte während ihres Bestehens abgeurteilt hätten[1]), so wäre dieser Vergleich doch ohne Pointe, wenn nicht beidemal dieselbe attische Bürgerschaft als Massstab zu Grunde läge: *καὶ χρόνου διαπεσόντος βραχέος οὐκ ἐλάττους ἀνῃρήκεσαν ἢ χιλίους πεντακοσίους* berichtet Aristoteles *Ἀθ. πολ.* 35 von den Dreissig und übertreibend Isokrates im Areopagitikos 67. Eine andere Konsequenz der anonymen Polemik, an die man schon mehr gewöhnt ist[2]), sind die unbestimmten Ausdrücke, mit welchen die Ansicht der Gegner citiert
272 wird (*ὀδυρόμενοι, κατηγοροῦντες, λέγειν τολμῶσι*), so dass es den Anschein hat, als handle es sich um mündliche Äusserungen und zwar um solche, die man noch täglich hören könne. In unserem Falle braucht man sich die Konsequeuzen einer wörtlichen Auffassung jener Ausdrücke ja nur auszumalen, um deren Abgeschmacktheit einzusehen: die traurigen Reste der Partei der Dreissig, die gegen 380 immer noch, wenn zwei zusammentreffen, die Knechtung der Melier bedauern und die Prozesssucht der

---

1) Eine schwächliche Verallgemeinerung der Vorwürfe gegen die Dreissig für die spartanische Hegemonie überhaupt findet sich Panathenaikos § 66. Auf die rhetorischen Leistungen des Panegyrikos blickt Isokrates dort § 55 mit wehmütigem Stolze zurück. Sehr möglich, aber nicht zu beweisen ist, dass in der langen und unerquicklichen Rede noch manches sich auf Kritias namentlich auf die *Λακ. πολ.* bezieht. Denn Isokrates litt damals stark an Indigestion seiner früheren Ab- und Zuneigungen.

2) Vgl. Trautwein, Hermes XXV S. 529 ff.

Athener missbilligen! Es kann kein Zweifel sein, dass Isokrates sich auf eine Schrift bezieht, und dass diese dieselben Vorwürfe gegen die Demokratie enthielt, wie die von Aristoteles berücksichtigte Kritik Solons. Ergänzungen zum Inhalt jener Schrift bieten noch einige andere Stellen des Isokrates. Zunächst Panegyrikos § 100 *τινὲς ἡμῶν κατηγοροῦσιν, ὡς ἐπειδὴ τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάττης παρελάβομεν, πολλῶν κακῶν αἴτιοι τοῖς Ἕλλησι κατέστημεν, καὶ τόν τε Μηλίων ἀνδραποδισμὸν καὶ τὸν Σκιωναίων ὄλεθρον ἐν τούτοις τοῖς λόγοις ἡμῖν προφέρουσιν.* Die beste Hypothesis jener *λόγοι* findet sich jedoch im Panathenaikos § 62. 63: *οἶμαι δὲ τοὺς ἀηδῶς ἀκούοντας τῶν λόγων τούτων . . . κατηγορεῖν . . . τῆς πόλεως ἡμῶν ἐπιχειρήσειν, ὅπερ ἀεὶ ποιεῖν εἰώθασι, καὶ διεξιέναι τὰς δυσχερεστάτας τῶν πράξεων τῶν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τῆς κατὰ θάλατταν γεγενημένων καὶ τάς τε δίκας καὶ τὰς κρίσεις τὰς ἐνθάδε γιγνομένας τοῖς συμμάχοις καὶ τὴν τῶν φόρων εἴσπραξιν διαβαλεῖν, καὶ μάλιστα διατρίψειν περὶ τὰ Μηλίων πάθη καὶ Σκιωναίων καὶ Τορωναίων οἰομένους ταῖς κατηγορίαις ταύταις καταῤῥυπαίνειν τὰς τῆς πόλεως εὐεργεσίας . . .*[1]) Auch hier darf man sich durch die rein rhetorische Einkleidung nicht beirren lassen, als erwarte Isokrates Einwendungen, die er schon oft habe hören müssen[2]); er muss auf das Thema des Panegyrikos zurückkommen, weil er seine Ansicht über die Thalassokratie unterdes geändert hat. Deshalb fingiert 273 er, dass die alten Vorwürfe gegen die Demokratie unterdes niemals verstummt sind. Das Sündenregister der Demokratie giebt er jetzt vollständiger als im Panegyrikos, weil er nicht mehr gewillt ist, alles zu verteidigen, während er im Panegyrikos § 100—109 den Zustand der beherrschten Bundesgenossen glücklich gepriesen hatte. Auf jene *κατήγοροι* bezieht sich in jenem Abschnitt noch § 107: *ὑπὲρ ὧν προσήκει . . . χάριν ἔχειν πολὺ μᾶλλον ἢ τὰς κληρουχίας ἡμῖν ὀνειδίζειν, ἃς ἡμεῖς εἰς τὰς ἐρημουμένας τῶν πόλεων*

---

1) Nicht ganz ohne Schadenfreude schildert Xenophon Hell. II 2, 3 das böse Gewissen des Demos beim Herannahen Lysanders mit den Farben des Kritias: *ὥστ ἐκείνης τῆς νυκτὸς οὐδεὶς ἐκοιμήθη . . . πείσεσθαι νομίζοντες οἷα ἐποίησαν Μηλίους τε Λακεδαιμονίων ἀποίκους ὄντας, κρατήσαντες πολιορκίᾳ καὶ Ἱστιαιέας* (vgl. Plut. Perikl. 23, Isokrates Paneg. § 108 rechnet es dem Demos als grosse Mässigung an, dass er nicht ganz Euboea annektiert hat) *καὶ Σκιωναίους καὶ Τορωναίους καὶ Αἰγινήτας καὶ ἄλλους πολλοὺς τῶν Ἑλλήνων.*

2) Einen ganz analogen Fall habe ich im Baseler Rektoratsprogramm von 1890 S. 10 [= Kl. Schr. I S. 88] besprochen.

φυλακῆς ἕνεκα τῶν χωρίων ἀλλ' οὐ διὰ πλεονεξίαν ἐξεπέμπομεν. Dies *ὀνειδίζειν* betraf vornehmlich Perikles, und wir können zu dessen Kritik getrost aus derselben Quelle nach Aristoteles *Ἀθ. πολ.* 27 hinzufügen: *ἀφ' ὧν* (durch den Richtersold) *αἰτιῶνταί τινες χείρους γενέσθαι, κληρουμένων ἐπιμελῶς ἀεὶ μᾶλλον τῶν τυχόντων ἢ τῶν ἐπιεικῶν ἀνθρώπων.*

Im allgemeinen ergänzt sich die Polemik des Aristoteles und des Isokrates gegen Kritias auf das wünschenswerteste, da Aristoteles mehr die Beurteilung Solons, Isokrates mehr die Angriffe gegen die Demagogen der Pentekontaetie und des peloponnesischen Krieges berücksichtigt. Hass gegen die Volksgerichte[1]) und das Loos[2]), ferner gegen die Seemachtspolitik Athens lassen sich als Leitmotiv der Schrift erkennen. In der Verurteilung des ersten Seebundes könnte man ja geneigt sein, Methode anzuerkennen, über deren Berechtigung sich diskutieren liesse; indes verbieten die thörichten Unterstellungen, die Solon gemacht werden, und die gemeinen Verdächtigungen der politischen Gegner, das Pamphlet allzu ernst zu nehmen. Die Übereinstimmung mit der 274 reaktionären Komödie beschränkte sich nicht auf die Tendenz, sondern erstreckte sich auch auf die Kampfmittel. Dass Kritias auch über die aristokratischen Staatsmänner gesprochen hatte, wissen wir aus Plutarch Kimon 16. Jedenfalls ist es als Lob zu fassen, wenn er von Kimon berichtete, er habe den Vorteil Spartas für wichtiger gehalten als die *αὔξησις* seiner Vaterstadt; denn gerade die *αὔξησις* missbilligte ja Kritias, und dem Kimon opponierte damals der verhasste Bekämpfer des Areopags Ephialtes. Höchstens als praktischen Fehler hätte Kritias das damalige Vorgehen des

---

1) Vielleicht stammt aus der *Ἀθηναίων πολιτεία,* was Pollux VIII 25 anführt: *Κριτίας δὲ ἀποδικάσαι ἔφη τὴν δίκην τὸ ἀπολῦσαι ἢ νικῶσαν ἀποφῆναι, ὡς ἂν ἡμεῖς ἀποψηφίσαι. ὁ δὲ αὐτὸς καὶ διαδικάζειν τὸ δι' ὅλου τοῦ ἔτους δικάζειν.*

2) Gegen diese oligarchische Ansicht, die Erloosung der Behörden sei specifisch demokratisch, bringt der Verfasser der dorischen *Διαλέξεις* sehr beachtenswerte Ausführungen, die er natürlich aus einer athenischen Quelle hat. Ich weiss nicht, ob es schon angemerkt worden ist, dass er sich in der Disputation über das Gerechte und Ungerechte die Gorgianische Bemerkung über den gerechten Betrug der Tragödie einfach angeeignet hat. Bei Gorgias stand sie offenbar in einer Betrachtung über die Macht des *λόγος* analog den in der Helena erhaltenen, also in einem Protreptikos zur Rhetorik. Bei Gorgias' starker Abhängigkeit von Euripides ist sie für ihn bezeichnend.

Kimon tadeln können, dessen *μεγαλοφροσύνη* er ja auch in einer Elegie bewundert (Plut. Kim. 10). Verlockend ist es, in den Biographieen jener Demagogen nach weiteren Spuren der Benutzung des Kritias zu suchen. Principiell ist diese keineswegs unwahrscheinlich; namentlich werden Ephoros und Theopomp schon durch Isokrates auf das Werk hingewiesen worden sein; im einzelnen Falle aber würde der ungenannt benutzte Kritias schwer von Stesimbrotos und anderen Dunkelmännern zu unterscheiden sein. Nur eine Stelle möchte ich hierher setzen, an welcher mir wenigstens die Gesinnungsweise des Kritias unverkennbar scheint, ein Urteil über die perikleischen Bauten, das Plutarch Perikl. 12 mitteilt: *καὶ δοκεῖ δεινὴν ὕβριν ἡ Ἑλλὰς ὑβρίζεσθαι καὶ τυραννεῖσθαι περιφανῶς, ὁρῶσα τοῖς εἰσφερομένοις ὑπ' αὐτῆς ἀναγκαίως πρὸς τὸν πόλεμον ἡμᾶς τὴν πόλιν καταχρυσοῦντας καὶ καλλωπίζοντας ὥσπερ ἀλαζόνα γυναῖκα περιαπτομένην λίθους πολυτελεῖς καὶ ἀγάλματα καὶ ναοὺς χιλιοταλάντους.* Die Meeresherrscherin Athen eine freche Dirne, die sich für fremdes Geld putzt! Das hätte kein Komiker zu sagen gewagt; das kann nur aus jener kurzen Zeit des oligarchischen Rausches stammen. Das *ἡμᾶς,* das gegen den plutarchischen Zusammenhang stehen geblieben ist, beweist, dass der schnöde Vergleich von einem Athener stammt. Ist es vielleicht eine Anspielung auf die *ναοὶ χιλιοτάλαντοι,* wenn Isokrates im Areopagitikos § 66 schreibt: *καὶ μὲν δὴ καὶ τάδε τίς οὐ μνημονεύει τῶν ἡλικιωτῶν τῶν ἐμῶν, τὴν μὲν δημοκρατίαν οὕτω κοσμήσασαν τὴν πόλιν καὶ τοῖς ἱεροῖς καὶ τοῖς ὁσίοις ὥστ' ἔτι καὶ νῦν τοὺς ἀφικνουμένους νομίζειν αὐτὴν ἀξίαν εἶναι μὴ μόνον τῶν Ἑλλήνων ἄρχειν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων, τοὺς δὲ τριάκοντα τῶν μὲν ἀμελήσαντας, τὰ δὲ συλήσαντας, τοὺς δὲ νεωσοίκους ἐπὶ καθαιρέσει τριῶν ταλάντων ἀποδομένους, εἰς οὓς ἡ πόλις ἀνήλωσεν οὐκ ἔλαττον χιλίων ταλάντων*[1])? 275 Der Protest des Isokrates gegen die Verfassung der Dreissig gerade im Areopagitikos wird nun auch besser verständlich, wenn man bedenkt, dass die Rede scheinbar dasselbe Thema hat, wie die *Ἀθηναίων πολιτεία* des Kritias: die Wiedereinführung der *πάτριος πολιτεία.*

Was sich über den Inhalt der Schrift des Kritias mit Wahrscheinlichkeit erschliessen lässt, dürfte hiermit im wesentlichen erschöpft sein; doch lohnt es sich, noch kurz auf ihre litteratur-

1) Vgl. Antidosis § 234.

geschichtliche Stellung einzugehen. Wenn sie auch vorwiegend Widerspruch hervorrief, so war ihre Wirkung doch nicht so ephemer, als man nach der kurzen Herrlichkeit der Dreissig erwarten sollte. Das erklärt sich nicht nur aus den schriftstellerischen Vorzügen des Kritias, welche wir den antiken Beurteilern gern glauben werden, sondern aus dem Fortleben der politischen Gegensätze des fünften in der Litteratur des vierten Jahrhunderts. Anytos, einer der Wiederhersteller der Demokratie, hatte die Verurteilung des Sokrates herbeigeführt und dadurch die besten Köpfe Athens in eine unversöhnliche Opposition gegen die neue Demokratie gedrängt. So wenig sie die Tyrannis der Dreissig gebilligt haben würden, so sehr stimmten sie mit Kritias in der Verurteilung der Demokratie überein, in der auch sie eine blutige und habgierige Tyrannis des Pöbels erblickten. Platon hält es nicht einmal der Mühe für wert, seine persönliche Sympathie für Kritias zu verbergen, nachdem er im Gorgias seine moralischen und politischen Grundsätze zwar preisgegeben, die Verantwortung für sie aber von Sokrates auf die Rhetorik abgewälzt hat. Bereits im Charmides bekennt er sich offen zu den Traditionen seiner Familie und prahlt mit der solonischen Verwandtschaft, und im Timaeus lässt er den Verleumder Solons sogar aus Familienerinnerungen von der solonischen Atlantis berichten, als ob eine Gelegenheitsschrift wie die *Ἀθηναίων πολιτεία* den geistigen Zusammenhang zwischen zwei vornehmen und königlich angelegten Naturen nicht ernstlich in Frage stellen vermöchte. Den negativen Teil der *Ἀθηναίων πολιτεία*, die Verurteilung der *δημαγωγοί* des fünften Jahrhunderts, hat er bereits im Gorgias mit voller Energie wieder aufgenommen, kaum 276 zehn Jahre nach dem Tode des Kritias; diese scheinbaren Volksführer sind ihm nur Diener des Pöbels[1]), und im Menon hält er dies Urteil gegenüber Anytos[2]) im wesentlichen aufrecht. Dass

1) Vgl. was Aristoteles von den späteren Demagogen in dem Referat aus Kritias Pol. II 12 p. 1274ab sagt: *ὥσπερ τυράννῳ τῷ δήμῳ χαριζόμενοι*. Dass Kritias und Platon hier an Aristophanes einen Vorgänger haben, ist weder vereinzelt noch zufällig.

2) D. h. gegenüber Polykrates' *κατηγορία Σωκράτους*, wie R. Hirzel, Rhein. Mus. N. F. 42 S. 249 bewiesen hat. Sicherlich auf die Schrift des Polykrates geht (durch Vermittelung von Lysias), was Libanios in der Apol. Sokr. p. 55 R. berichtet, Anytos habe Miltiades, Themistokles und Aristeides als grosse Männer gefeiert, weil sie noch nicht von Sophisten gelernt hätten. Auch von Perikles wird er wohl nicht die Grösse, sondern die Abhängigkeit von den Sophisten bestritten haben, die sich

Platon in der Verurteilung der grossen Demagogen in seinem Antipoden Antisthenes einen Bundesgenossen fand, und dass uns dessen rücksichtslose Kritik der grossen Zeit Athens noch erhalten ist, habe ich früher ausgeführt[1]. Xenophon erkennt zwar in den Mem. II 6, 13 und im Symposion VIII 39 Themistokles und Perikles als brave Männer an, ohne aber deshalb über die Demokratie anders zu denken als Platon und Antisthenes; im Gegenteil das Beibehalten des traditionellen Urteils erklärt sich nur daraus, dass er ganz ausserhalb der athenischen Verhältnisse stand. Die Gewaltherrschaft des Kritias beschönigt er in den Hellenika keineswegs, er spricht im Gegenteil seine Sympathie für Theramenes offen aus und ist hierin der Vorgänger des Aristoteles. Dagegen steht er als politischer Theoretiker dem Kritias wiederum näher als irgend ein anderer durch seinen unbedingten Lakonismus. Es ist sehr zu bedauern, dass wir den Einfluss der *Λακεδαιμονίων πολιτεία* des Kritias auf Xenophons gleichnamige Schrift und auf Platons Staat nicht mehr im einzelnen verfolgen können.

So sicherte also schon die antidemokratische Gesinnung der namhaften Sokratiker, so grundverschieden ihr Standpunkt sonst war, der Streitschrift des Kritias noch im vierten Jahrhundert einen gewissen Einfluss, und das allein würde genügen, das auffallende Interesse des Aristoteles an ihr zu erklären. Indessen wird man 277 das Pamphlet im gegnerischen Lager auch nicht ignoriert haben; es war der einzige greifbare Überrest aus jener kurzen Tyrannis und bot wahrlich den Lobrednern der Demokratie Blössen genug. Isokrates ist sicherlich nicht der erste, der den toten Kritias widerlegt; man könnte das schon aus der Analogie seiner sonstigen Unternehmungen folgern, wo er bis auf den Euagoras stets das Unglück hat, der zweite oder dritte zu sein. Schon vor dem Panegyrikos, unmittelbar nach der Wiederherstellung der Demokratie muss sich die Legende von Solon als dem Begründer der vollständigen Demokratie im Gegensatz zu Kritias gebildet oder

---

sein Gegner geschickt zu Nutze macht. Diese Verbindung der grossen Demagogen mit Anytos ist ein neuer Beweis dafür, wie eng ihre Restitution mit der der Demokratie zusammenhing. Polykrates allerdings hat die Stimmung zur Zeit des Prozesses schon gründlich missverstanden, wenn er Sokrates aus der Erziehung des Alkibiades einen Vorwurf machen liess und noch dazu von Anytos.

1) Antisthenica p. 8 sq. (= Kl. Schr. I S. 16 f.), Akademika S. 1 ff. Dagegen neuerdings Susemihl, Alexandrinische Litteraturgeschichte I, S. 24 Anm. 65 ohne neue Gründe.

neu befestigt haben. Dass Solon der Gründer der Demokratie sei, behielt man von Kritias bei; aber während jener ihm das vorgeworfen hatte, wendeten es die Demokraten ihm zum höchsten Ruhme. Die unhistorische Auffassung, wonach die Demokratie, wenn man von der Unterbrechung durch die Tyrannis absieht, von Solon bis Ephialtes im wesentlichen dieselbe gewesen sei, die sich z. B. bei Isokrates Paneg. § 16 findet[1]), muss in jener Zeit bereits begründet worden sein, ebenso wahrscheinlich die traditionelle Verherrlichung der Demagogen bis auf Kleon exklusive. Platon und Antisthenes werden durch unverständige Lobredner zur Opposition gereizt worden sein. In jener ersten Zeit der wiederhergestellten Demokratie sind die *δημοτικοί* zu suchen, welche nach Aristoteles den Verleumdern des Solon entgegentraten. Was das für Leute waren, darüber sind nur unsichere Vermutungen möglich. Die Atthidographen sind in jener Zeit chronologisch wohl noch ausgeschlossen; auch eignet sich für eine enkomiastische Behandlung der Demagogen von Solon bis Perikles, wie wir sie voraussetzen müssen, am besten eine epideiktische Rede oder eine politische Broschüre. Ein eigentlicher Schriftsteller ist unter den Wiederherstellern der Demokratie nicht gewesen; aber wir wissen wenigstens von einer Gelegenheit, bei welcher eine Verherrlichung der Vergangenheit Athens nicht nur möglich, sondern rituell war, ich meine den Epitaphios des Archinos. Photius cod. 260 bemerkt über Isokrates: *τάχα δ' ἄν τις αὐτὸν αἰτιάσαιτο κλοπῆς, ἐξ ὧν* 278 *ἐν τῷ Πανηγυρικῷ λόγῳ αὐτοῦ πολλὰ τῶν κατὰ τοὺς ἐπιταφίους λόγους εἰρημένων Ἀρχίνῳ τε καὶ Θουκυδίδῃ καὶ Λυσίᾳ ὑπεβάλετο.* Auch Platon im Menexenos p. 234 b scheint auf einen bekannten Epitaphios des Archinos anzuspielen. Aus diesen Stellen geht wenigstens hervor, dass der Epitaphios des Archinos im üblichen Schema abgefasst war. Das einzige erhaltene Fragment (Clem. Alex. strom. VI p. 627 Sylb.): *πᾶσι μὲν ἀνθρώποις ὀφείλεται ἀποθανεῖν ἢ πρότερον ἢ εἰς ὕστερον* verrät Benutzung des euripideischen Aiolos frg. 10. Über die Zeit, wann dieser Epitaphios gehalten wurde, lässt sich leider nichts ermitteln, am wenigsten aus dem übermütig anachronistischen Menexenos. Von vornherein ist es ebenso möglich, dass die Rede auf die bei der *κάθοδος τοῦ δήμου* Gefallenen ge-

---

1) An anderen Stellen verrät er die richtige Einsicht, dass Kleisthenes der Begründer der Demokratie sei.

halten wurde, als während des korinthischen Krieges. Über die gemässigte und energische Politik des Archinos nach Besiegung der Dreissig ist Aristoteles *Ἀθ. πολ.* 40 des Lobes voll, nachdem er ihn schon c. 34 unter den Gegnern der Dreissig erwähnt hat. Sehr ähnlich preist auch Isokrates im Areopagitikos § 68 die Mässigung jener Demokraten. In jener Leichenrede könnte sehr wohl die Rehabilitation der von Kritias geschmähten Demagogen vorgenommen gewesen sein.

Auf eine weitere Möglichkeit muss noch hingewiesen werden. Gorgias hatte, wie uns Plutarch c. 10 berichtet, auch zu Kimons Lobe etwas Zierliches zu sagen gewusst: *τὸν Κίμωνα τὰ χρήματα κτᾶσθαι μὲν ὡς χρῷτο χρῆσθαι δὲ ὡς τιμῷτο.* Am wahrscheinlichsten wird man dies Fragment dem Epitaphios zuweisen, in dem ja die Barbarenkriege verherrlicht waren[1]). Antidemokratisch war der Epitaphios des Gorgias sicherlich nicht gehalten; denn Philostratos Vit. Soph. 9 bezeugt, dass, um die Herrschaftsgelüste der Athener zu schonen, von der *ὁμόνοια* unter den Hellenen nicht die Rede war, sondern nur betont, *ὅτι τὰ μὲν κατὰ τῶν βαρβάρων τρόπαια ὕμνους ἀπαιτεῖ τὰ δὲ κατὰ τῶν Ἑλλήνων θρήνους*[2]). Dass die Rede wegen der Berücksichtigung der athenischen Herrschaft in die 279 Zeit des peloponnesischen Krieges gehöre, ist nicht nötig anzunehmen. Deswegen kann sie ebenso gut in das vierte Jahrhundert gehören. Da Gorgias auch keinesfalls die Rede selbst bei einem wirklichen Staatsbegräbnis halten konnte, setzt sie auch seine Anwesenheit in Athen nicht notwendig voraus. Er kann sie als wirklich zu haltende Rede für einen athenischen Bürger oder als Übungsstück für seine Schüler geschrieben haben. Ich bin früher für eine verhältnismässig späte Abfassungszeit eingetreten[3]) und bin noch der Ansicht, dass die Aufforderung zum Barbarenkriege die Beendigung des peloponnesischen Krieges voraussetzt. Welches

1) Gorgianisch sieht auch aus, was Plutarch c. 13 von der Schlacht am Eurymedon sagt: *Κίμων δὲ ὥσπερ ἀθλητὴς δεινὸς ἡμέρᾳ μίᾳ δύο καθῃρηκὼς ἀγωνίσματα καὶ τὸ μὲν ἐν Σαλαμῖνι πεζομαχίᾳ τὸ δ' ἐν Πλαταιαῖς ναυμαχίᾳ παρεληλυθὼς τρόπαιον* . . .

2) Diels, über das dritte Buch der Aristot. Rhetor. S. 35 Anm. 1 weist auf die Anwendung dieses geflügelten Wortes in Hypereides' Epitaphios bei Stobaeus flor. 124, 36 hin. Schon Isokrates im Panegyrikos § 158 bezieht sich darauf, sodann Xenophon im Agesilaos X 3, von späteren Krantor in der Consolatio ad Apollonium 25.

3) Akademika S. 24.

war nun die fingierte oder wirkliche Veranlassung? Die Vermuthung, welche von Wilamowitz im Anhange von Diels' erwähnter Abhandlung zu begründen versucht hat, jenes Bild des Epitaphios habe an die Schlacht von Salamis angeknüpft, ist von R. Schöll in den Sitzungsberichten der Münchener Akad. 1889 Philol.-hist. Cl. II, S. 33 ff. widerlegt worden, der jenes von Aristoteles namenlos citierte Fragment vielleicht mit Recht dem Epitaphios des Demosthenes zuweist. Wir scheinen für die Zeitbestimmung also ohne jeden Anhaltspunkt zu sein und auch die Fragmente scheinen zunächst keinen zu gewähren. Die Möglichkeit, dass die Rede erst nach dem peloponnesischen Kriege bekannt geworden ist, ist somit wenigstens wieder offen. Fasst man die Spuren ins Auge, welche der Epitaphios in der athenischen Litteratur hinterlassen hat, so wird diese Möglichkeit in hohem Grade wahrscheinlich. Noch nach dem 392 gehaltenen Olympikos des Gorgias ist in Athen der Einfluss des Epitaphios weit grösser als der des Olympikos, und das wäre schwer erklärlich, wenn der Epitaphios nicht auf die wiederhergestellte Demokratie berechnet gewesen wäre. Allerdings hatte der Olympikos eine herbe Abfertigung im antisthenischen Archelaos erfahren; aber bald nach dem Olympikos knüpft doch der platonische Menexenos schon in der Einkleidung deutlich an den Epitaphios an, und der isokratische Panegyrikos, obwohl er sich als olympische Festrede giebt, konkurriert doch
280 in der ganzen Disposition wie im einzelnen viel mehr mit dem Epitaphios als mit dem Olympikos. Das erklärt sich ja hinreichend daraus, dass er nicht zu einem panhellenischen Festpublikum gesprochen, sondern für ein athenisches Lesepublikum geschrieben ist, und dass auch Gorgias im Epitaphios den patriotischen Instinkten der Athener rückhaltsloser als im Olympikos geschmeichelt hatte. Aber diese Instinkte wollten doch während des peloponnesischen Krieges anders behandelt sein, als in der wiederhergestellten Demokratie, und ein Angriffskrieg gegen Persien namentlich fiel von Kimon bis zu seinem Nachahmer Agesilaos nicht in den hellenischen Gesichtskreis. Wahrscheinlich also lagen die Epitaphien des Gorgias und Archinos nach Zeit und Tendenz nahe bei einander.

Aber man muss noch weitergehen und die Frage aufwerfen: Hat vielleicht Gorgias die Rede verfasst und Archinos sie gehalten? Die doppelte Benennung nach dem Festredner und Verfasser

würde sich leicht aus der doppelten, der offiziellen und der litterarischen Tradition erklären; das Verhältnis würde dasselbe sein, wie zwischen *διδάσκαλος* und Dichter eines Dramas. Gorgias konnte die Rede doch unmöglich selbst halten; aber der geschickte Regisseur konnte sich auch keine effektvollere Einführung wünschen als durch den Politiker, der nach der Wiederherstellung der Demokratie am energischsten hervorgetreten war. Bei dem hochentwickelten Buchhandel jener Zeit konnte er wohl dafür sorgen, dass die in den Handel kommenden Exemplare seinen Namen trugen, während das im Staatsarchiv bewahrte Exemplar natürlich den des Sprechers Archinos trug. Ich gestehe gern, dass diese Möglichkeit sich nach dem Stande unserer Überlieferung nicht erweisen lässt, aber sie ist wenigstens geeignet, noch einige auffallende Erscheinungen zu erklären, die ich hier kurz zusammenstellen will. Erstlich ist es auffällig, dass in jener Photiosstelle über die Plagiate des isokrateischen Panegyrikos, in welcher doch offenbar ältere Gelehrsamkeit vorliegt, und die dem Isokrates damals bekannten Epitaphioi aufgezählt werden sollen, der berühmteste seines Lehrers Gorgias nicht erscheint. Dieser Anstoss schwindet, wenn er mit dem des Archinos identisch war, sei es nun, dass jener Philologe, auf den die Notiz zurückgeht, mit Kritik oder Gelehrsamkeit prunken wollte. Zweitens würde sich die neckische Einkleidung des platonischen Menexenos mit jener Annahme gut vertragen. Die von Sokrates scheinbar improvisierte Grabrede knüpft offenbar an Gorgias' Epitaphios an. Gleichwohl 281 wird in der Einleitung Archinos als vermutlich designierter Festredner erwähnt. Dass daneben ein unbekannter Dion als Kandidat genannt wird, dient nur dem dramatischen Zwecke, das Unentschiedene der Situation zu zeichnen, welche Menexenos Veranlassung giebt, sein Mitgefühl mit der schwierigen Lage des so kurz vorher gewählten Festredners auszusprechen. Gerade diese aber bestreitet Sokrates. Er giebt zu verstehen, dass die Epitaphioi von *ἄνδρες σοφοί* lange vorher sorgfältig vorbereitet seien, und giebt dann eine ironische Schilderung ihrer berauschenden Wirkung. In seiner eigenen Improvisation beruft er sich auf die Schule der Aspasia, welche Überbleibsel der perikleischen Leichenrede zusammengeleimt habe. Wenn, was doch sicher ist, damals der Epitaphios des Archinos vorlag, musste dann nicht jeder Leser folgern: Archinos hat nicht improvisiert, sondern sich von

einem weisen Manne seinen Epitaphios machen lassen; seine Wahl war lange abgemachte Sache? Die Hauptspitze des Spottes aber ging nicht gegen Archinos, dessen Unselbständigkeit wohl anderweitig allgemein bekannt war, sondern gegen jenen weisen Mann, der zwar zu dem von Archinos improvisierten Epitaphios lange Zeit gebraucht hatte, gleichwohl aber von den Brosamen lebte, die von Perikles' Tische fielen.

Ist der Sachverhalt so, wie Platon ihn andeutet, so kann es sich natürlich nicht um eine Rede an einem frischen Grabe handeln, sondern nur um eine feierliche, sorgfältig vorbereitete Gedächtnisfeier. Es würde da naheliegen, anzunehmen, dass die offizielle Wiedereinsetzung der demokratischen Regierungsorgane Vorbedingung zu dieser Feier war, dass mit dem Amtsantritt des Eukleides auch eine grossartige Gedächtnisfeier auf die Gefallenen verbunden war. Archinos würde damals durchaus der geeignetste Sprecher gewesen sein. Für das weise *ἀμνησικακεῖν* gegen die Teilhaber an der Oligarchie, wie es auch im platonischen Menexenos noch deutlich ist, konnte er den Demos durch reichliche Selbstbespiegelung in den Thaten der grossen Demagogen bis auf Perikles schadlos halten. Betrachtet man nun unter diesem Gesichtspunkte das grosse Bruchstück aus dem Schluss des gorgianischen Epitaphios[1]), so findet sich nicht nur nichts, was zu dieser
282 Gelegenheit nicht passte, sondern einige Stücke aus dem ermüdenden Wortgeklingel gewinnen sogar einen prägnanteren Sinn. Während nämlich der Rhetor die kriegerischen Vorzüge der Gefallenen verhältnismässig kurz und farblos behandelt, kann er sich nicht genugthun, deren Begrenzung zur rechten Zeit und ihr Gegenteil hervorzuheben; diese Wendungen sind die einzigen, die eine besondere Farbe zeigen, und sie stimmen viel besser zu einem Bürgerkriege, in welchem sich die siegende Partei massvoll benommen hat, als zu einem Kriege gegen äussere Feinde.

Entscheidend scheint mir die Wendung: *πολλὰ μὲν δὴ τὸ πρᾶον ἐπιεικὲς τοῦ αὐθάδους δικαίου προκρίνοντες, πολλὰ δὲ νόμου ἀκριβείας λόγων ὀρθότητα.* Das passt vortrefflich auf die Amnestie nach einem Bürgerkriege; im peloponnesischen oder korinthischen Kriege dürfte sich dagegen schwer eine Gelegenheit finden lassen,

---

1) Maximus Planudes ad Hermogenis lib. 2 *περὶ ἰδεῶν* (Walz, Rhetores Gr. 5 p. 548). Oratores Attici ed. Baiter et Sauppe II 129.

bei welcher dies Benehmen athenischen Kriegern zum Ruhm gereicht hätte. *Πραότης* und *ἐπιείκεια* sind im vierten Jahrhundert die stehenden Ausdrücke, mit welchen das Verfahren der mit Thrasybulos zurückgekehrten anerkannt wird[1]). Andere Ausdrücke weisen nicht mit derselben Bestimmtheit auf einen Bürgerkrieg, aber gewinnen wenigstens auch bei dieser Auffassung, so z. B.: *θεράποντες μὲν τῶν ἀδίκως δυστυχούντων, κολασταὶ δὲ τῶν ἀδίκως εὐτυχούντων, αὐθάδεις —πρὸς τὸ συμφέρον, εὐόργητοι —πρὸς τὸ πρέπον, τῷ φρονίμῳ τῆς γνώμης παύοντες τὸ ἄφρον τῆς ῥώμης, ὑβρισταὶ—ἐς τοὺς ὑβριστάς, κόσμιοι ἐς τοὺς κοσμίους.* Neben diesen recht speciell friedlich gefärbten Wendungen kommen allgemein gehaltene kriegerische Redensarten, die zum stehenden Apparat der Epitaphien gehören, wie *τρόπαια ἐστήσαντο τῶν πολεμίων* weit weniger in Betracht, obwohl auch das ja buchstäblich zutreffen könnte auf eines der Scharmützel mit den Spartanern[2]). Allerdings passen ja die friedlichen Lobsprüche des Ephitaphiosfragments 283 weit mehr auf die Überlebenden als auf die Gefallenen. Aber gerade das verspottet ja auch Platon im Menexenos; es ist planvolle Berechnung bei Gorgias, und ist das, was für Platon die demokratische Selbstbespiegelung mit Recht so verächtlich machte.

1) Z. B. Isokrates Areop. § 67—68.

2) So heisst es von den siegreichen Demokraten ganz ähnlich im lysianischen Epithaphios § 63 *τρόπαιον μὲν τῶν πολεμίων ἔστησαν, μάρτυρας δὲ τῆς αὐτῶν ἀρετῆς ἐγγὺς ὄντας τουδε τοῦ μνήματος, τοὺς Λακεδαιμονίων τάφους παρέχονται.* Ich kann die Unechtheit der Rede nicht für erwiesen halten. Wenn sie echt ist, so ist sie ein wichtiger terminus ante quem für den gorgianischen Epitaphios (394). Die in Isokrates paneg. § 89 von Xerxes gebrauchte Floskel: *πλεῦσαι μὲν διὰ τῆς ἠπείρου πεζεῦσαι δὲ διὰ τῆς θαλάττης τὸν μὲν Ἑλλήσποντον ζεύξας τὸν δ᾽ Ἄθω διορύξας* stammt gewiss von Gorgias; aber wenn sie sich nur bei ihm fand, konnte Isokrates kaum sagen *ὃ πάντες θρυλοῦσιν*, wohl aber mit Bezug auf die ganz ähnliche Wendung in Lysias' Epitaphios § 29. Wenn ferner Isokrates § 97 von der Schlacht bei Salamis sagt: *καὶ τοὺς θορύβους τοὺς ἐν τῷ πράγματι γενομένους καὶ τὰς κραυγὰς καὶ τὰς παρακελεύσεις, ἃ κοινὰ πάντων ἐστι τῶν ναυμαχούντων, οὐκ οἶδ᾽ ὅτι δεῖ λέγοντα διατρίβειν,* so ist das nach der eingehenden Schilderung gerade dieser Dinge in der lysianischen Rede § 38 erst recht verständlich; denn Isokrates *ζητεῖ τὰ παραλελειμμένα.* Ausserdem ist ihm jeder Kriegslärm persönlich antipathisch (vgl. Euagoras § 31). Ist der lysianische Epitaphios echt, so dürfte das § 60 gebrauchte Bild von der trauernden Hellas doch schliesslich auf Gorgias zurückgehen; aber auch er konnte ja in seinem Epitaphios sämtliche athenische Kriege seit der grauesten Vorzeit behandelt haben. Die einfachste Annahme würde immerhin sein, dass auch er es für die bei Aigospotamoi Gefallenen gebraucht hätte.

War der Epitaphios des Gorgias gewissermassen die feierliche Einführungsrede der neuen Demokratie, von Archinos am ersten Konstitutionsfeste gehalten, dann begreift sich am besten das Ansehen und der Einfluss des Gorgias und speciell dieser Rede bis tief in das vierte Jahrhundert hinein. Ich will die Möglichkeit nicht in Abrede stellen, dass die Epitaphien des Gorgias und des Archinos verschieden waren und beide vielleicht an Ereignisse des korinthischen Krieges anknüpften, aber für wahrscheinlich halte ich das nicht. Da Philostratos Vit. soph. I, 9 wohl nur die Rede des Gorgias selbst vorlag, können wir uns nur an seine Angaben über den Inhalt halten; seine Motivierungen sind für uns wertlose Hypothesen. Er berichtet, Gorgias habe die Athener zum Barbarenkriege angefeuert (durch das Lob, das er den Perserkriegen erteilte), ohne von der *ὁμόνοια* mit den anderen Griechen zu reden. Das würde meines Erachtens im peloponnesischen wie im korinthischen Kriege gleich verkehrt gewesen sein; es passt nur auf die kurze Zeit, wo Athen mit Sparta äusserlich im Frieden lebte. Von dem Momente an, als das Gold des Grosskönigs wieder in den 284 inneren Kämpfen der Hellenen den Ausschlag gab, galt es vor allem, diese Kämpfe abzustellen, und diesen veränderten Zeitumständen trug der Olympikos Rechnung, sie geben auch dem Panegyrikos des Isokrates sein Ethos; die von wahrer sittlicher Entrüstung getragene Abrechnung mit Sparta lässt ihn sein Vorbild, den Epitaphios seines Lehrers, übertreffen und sicherte ihm seinen grossen Erfolg.

Jedenfalls möchte ich als Terminus ante quem für den gorgianischen Epitaphios den platonischen Gorgias betrachten, welcher früher als der Olympikos, das heisst wohl bald nach 396 verfasst ist. Die *καταδρομὴ Γοργίου* und der grossen Demagogen steht auch hier in innerlichem Zusammenhange durch die Opposition gegen den Epitaphios. Die ungeheure Kühnheit dieses gewaltigen Dialogs liegt darin, wie der demokratische Gorgias, ohne dass seinem persönlichen Charakter Unglimpf geschieht, verantwortlich gemacht wird für die Tyrannenmoral eines Kritias, die Platon rückhaltslos preisgiebt, während er ebenso rückhaltslos seine Verurteilung der Demokratie wiederholt. Dass er den *τυραννικός* Kallikles zum Bewunderer der athenischen Demagogen macht, zeigt deutlich, dass er in ihm nicht Kritias erkannt haben wollte; er wirft, unbekümmert um die historische Wahrheit, die demagogische

Rhetorik und Politik mit den Auswüchsen tyrannisch-oligarchischer Moral zusammen, um an den aristokratischen Idealen, die er dem Kritias wohl mit Unrecht unterlegte, weiterbauen zu können. Der Gorgias enthält im Keime bereits den Staat, und bereits der Staat, nicht erst Timaeus und Kritias, ist vielfach durch Kritias angeregt[1]).

Nicht gerade demokratischer als Platon, aber leidenschaftsloser und mit dem Blicke des Morphologen steht Aristoteles der athenischen Vergangenheit gegenüber. Er überschätzt die Weisheit der talentvollen Tyrannen nicht und die Oligarchie der Dreissig vermag als ein unter äusserem Drucke zu stande gekommenes Gewaltprodukt ohne eigene Lebenskraft ihn nur mässig zu interessieren, während er der theoretisch möglichen Verfassung der Vierhundert viel Sympathie entgegenbringt. Den Einfluss aber, den das Pamphlet des Kritias auf Trübung der Tradition gehabt hat, hat er klar erkannt und hat sie für einen Akt, der ihm für die Verfassungsgeschichte, wie für durchführbare Idealgesetzgebung gleich wichtig schien, für die Gesetzgebung Solons, gründlich und mit sorgfältiger Benutzung der ersten Quellen richtig gestellt. Wir würden ohne Aristoteles' *Πολιτεία* über Solon nur die hohlen Phrasen der demokratischen Reaktion besitzen. 285 Für die Staatsmänner der Pentekontaetie hat sich Aristoteles nicht in gleichem Masse interessiert, da ihr Wirken vornehmlich der äusseren Politik angehört. Nach welchen Gesichtspunkten und Quellen er hier sein Material ausgewählt und gruppiert hat, wird noch eingehender Untersuchungen bedürfen. Jedenfalls hatte er Tendenz und Wert eines Pamphlets wie der Kritias'schen Politeia klar erkannt und hat sich höchstens in unwesentlichen Kleinigkeiten täuschen lassen. So ist es entschieden nicht ganz konsequent, wenn er an der Chreokopidengeschichte überhaupt einen historischen Kern lässt; vielleicht schöpft er auch die Nachricht, dass Anytos zuerst die Richter bestochen habe, aus Kritias, dem er principiell in der Verwerfung des Richtersoldes zustimmt[2]).

---

1) Das ergiebt sich unter anderem aus dem Vergleich der Rolle, die Kritias im Charmides spielt, mit der Tugendlehre des Staates, was hier nicht verfolgt werden kann.

2) Auch die so auffällig an die Komödie erinnernde Berechnung, wie viele athenische Bürger von den *φόροι* der Bundesgenossen lebten, dürfte sich bei Kritias ähnlich gefunden haben. Über diese vgl. jetzt auch U. Köhler, Berl. Akad. Ber. 1892, S. 342 ff.

Dass er in wichtigeren Punkten, wie in der unhaltbaren Nachricht von der Beteiligung des Themistokles am Sturz des Areopags, von Kritias oder einem anderen Pamphletisten abhängig sei, oder gar die Nachrichten über die drakontische Verfassung einem Pamphlet, das sie fingierte, geglaubt habe, ist mir durchaus unwahrscheinlich und müsste mit starken Gründen bewiesen werden. Der Streit, den er mit Kritias über Solon führt, erstreckt sich auf keinen einzigen Grundbestandteil der Verfassung und Gesetzgebung, sondern lediglich auf Motive und Würdigung. Zwischen 411 und 403 ging man mehrfach von Staats wegen auf die Urkunden der drakontischen Reform zurück, und erst die kritiklose Verherrlichung Solons im vierten Jahrhundert hat das Andenken des älteren Reformators verdunkelt. Dies wiederherzustellen, die Gestalt Solons und die Entwickelung der Demokratie richtig zu zeichnen, war für Aristoteles das Werk derselben urkundlichen Forschung. Freilich merkt man in dem gedrängten Abriss der athenischen Verfassungsgeschichte empfindlich, wie ungleichmässig urkundliches Material zur Verfügung stand; aber dass Aristoteles bequem bereitliegendes nicht beachtet oder schlechteren Quellen nachgesetzt habe, ist bis jetzt noch nicht bewiesen. Für die Pentekontaetie war das urkundliche Material für die Verfassungsgeschichte ausserordentlich gering. Etwaige Fehlgriffe dürften hier auf zu vertrauensvolle Benutzung ungenauer Chronisten wie des Hellanikos zurückgehen.

286

Ob den grossen Demagogen der Hass des Kritias und Platon und die kühle Gleichgültigkeit des Aristoteles viel mehr geschadet hat, als die Rhetorik des Gorgias und die Vergötterung des Demos, ist schwer zu entscheiden. Die Geschichtschreibung ist seit Isokrates durch die Rhetorik vergiftet, und ihren Antithesen gegenüber erweckt es Vertrauen, wenn bei Aristoteles Aristeides und Themistokles nicht als konservativ und liberal differenziert werden. Der Epitaphios des Gorgias mag gemeint gewesen sein als Programm der neuen Demokratie; in der That war er der Epitaphios der alten des fünften Jahrhunderts. Der Geist des Gorgias aber ging noch lange um und nahm viele Gestalten an; in der des Aristeides hat er den grossen Demagogen die letzte Leichenrede gehalten.

KULTURGESCHICHTLICHE FORSCHUNG IM ALTERTUM[1]).

Verhandlungen der 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien 1893. Leipzig 1894 S. 57—70.

Während die lauten Stimmen derer, welche sich Herolde des sogenannten Zeitgeistes dünken, die in letzter Zeit den Bildungswert der antiken Kultur in Frage gestellt haben und teilweise noch bemäkeln, den einzelnen Philologen, sei er Schulmann, sei er Universitätslehrer, zur ernsten Einkehr veranlassen, aus welcher er nach Revision der Streitmittel und Streitkräfte das frohe Vertrauen zurückbringt, nicht nur auf die fortbestehende Nützlichkeit der antiken Kultur für die angebliche moderne, sondern auf die Unzerstörbarkeit des Humanismus und seine ewige Wiedergeburt, und während er aus diesem Vertrauen den energischen Willen gewinnt zur siegreichen Gegenwehr gegen diese Propheten des Materialismus und Utilitarismus, ziemt es sich in einer Philologenversammlung, wie die anwesende, deren Existenz der sprechendste Beweis für die Lebendigkeit und Verbreitung dieses 57

---

1) Vorliegender Vortrag ist, von den Anmerkungen abgesehen, wesentlich in der Form, in der er hier erscheint, gehalten worden. Er sollte ursprünglich einen Überblick über die hellenistisch-römische Eklektik noch mitumfassen. Ein unvorhergesehener Trauerfall gestattete mir nicht, die gänzliche Umarbeitung, die mir selbst noch wünschenswert schien, vor der Versammlung vorzunehmen, und auch eine nachträgliche grundsätzliche Umarbeitung schien mir nicht statthaft. So bitte ich denn, den Vortrag als solchen hinzunehmen und seine Missverhältnisse mit den Umständen freundlich zu entschuldigen. Einiges von dem Fehlenden hoffe ich demnächst in der Form besonderer Lucrezarbeiten [an deren Vollendung den Verf. der Tod verhindert hat] nachzuholen.

Vertrauens und Willens ist, gemeinsam einen sinnenden Blick zurückzuwerfen auf die Gedanken, welche sich die Alten selbst über das, was wir ihre Kultur nennen, gemacht haben. Um auch der Nützlichkeit das übliche Honneur nicht zu versagen, so wird für uns Männer der angefochtenen Existenzberechtigung, die wir mit den Füssen in der Gegenwart stehen, mit dem Herzen an irgend einem Fleck der Vergangenheit und vielleicht der Zukunft hängen, mit dem Kopfe zeitlos die weitesten Räume durchwandern, sich vielleicht als Nebengewinn einer solchen rein theoretischen 58 Betrachtung ein deutlicheres Bewusstsein von der typischen Verschiedenheit antiken und modernen Denkens ergeben und als Frucht dieses Bewusstseins eine sorgfältige Auswahl derjenigen Elemente der Antike für den Unterricht, welche vor allem von ewig bleibendem Werte sind, und derjenigen Mittel, welche diesen Wert für unsere Zeit zu veranschaulichen geeignet sind, ohne der Eigenart der Antike und den selbständigen Forderungen der Gegenwart im geringsten Gewalt anzuthun.

Es ist bezeichnend, welche centrale Stellung im System des janusköpfigen Pförtners modernen Denkens, Bacons von Verulam, die Begriffe Kultur und Fortschritt einnehmen[1]). Sie sind seitdem die Devise aller praktischen Bestrebungen geblieben, während ihr theoretisches Äquivalent, der Begriff der Entwickelung, in den Wissenschaften der Natur und der Geschichte sich zu einer noch nicht dagewesenen Machtstellung aufgeschwungen hat. Und wenn in letzter Zeit Warnungen laut werden, welche ein zu weites Auseinandergehen von Theorie und Praxis verhüten möchten, welche einerseits der Wissenschaft eine Verantwortung vor den Forderungen des Lebens zumuten, andererseits auf eine einheitlichere und idealistischere Gestaltung unserer Kultur dringen, so ist die Reaktion auf diese Zeichen der Zeit im Gebiete der Forschung ein vielfach hervortretender Hang zu kulturgeschichtlicher Betrachtung, ein erneutes Sichbesinnen auf das Verhältnis von Kultur und Geschichte zu einander. Wenigstens in den führenden Kreisen der Philosophie und der Geschichtswissenschaft ist diese konvergierende Tendenz unverkennbar, und auch diese Tendenz

---

1) Vgl. Hans Heussler, Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung (Breslau 1889) S. 18 ff, in welchem anregenden Buche der Leser noch mehrfach Berührungen mit dem folgenden finden wird, weshalb ich an den einzelnen Punkten nicht darauf verweise.

wird beständig den Blick zurücklenken auf die Erscheinungen hoher und einheitlicher, organischer Kulturen, die Kulturen der beiden klassischen Völker.

Wie die meisten Grundbegriffe der modernen Wissenschaft, hat auch den der Kultur und der Geschichte sowie der Kulturgeschichte das griechische Denken zuerst gezeitigt; aber es hat sie als Nebenschösslinge hervorgebracht, ohne ihrer Ausbildung besondere Sorgfalt zu schenken; die Wertaccente haben sich seit der antiken Forschung in nahezu gegensätzlicher Weise verschoben. Das antike Denken ist in seinen Höhepunkten überhaupt weniger kausal als kontemplativ. Der Begriff der Entwickelung nimmt keineswegs die centrale Stelle ein, wie im modernen Denken; häufig erscheint er wie ein Begriff zweiten Ranges unentwickelter Individualität und geringerer Realität, gleichsam wie ein Metöke neben den vornehmeren Seins- und Substanzbegriffen. Die attische Geistesphilosophie verzichtet auf ihrem Höhepunkt, der zugleich der Höhepunkt des Platonismus ist, überhaupt darauf, das Werden zu erklären. Der Timäus will neben den ernsten dialektischen Untersuchungen, die sich mit den Grundtypen des Seins befassen, als rhetorische Spielerei aufgefasst sein, und wenn Platon in anderen Dialogen versucht, die grossen ruhenden Typen des Seins, seine Ideen, zugleich als Faktoren des Werdens, als bewegende Kräfte aufzufassen, so ist das eine Konzession an seine weniger griechisch denkenden Gegner, eine Art von Schwächeanwandlung, deren er sich bald wieder, zur Vollkraft gefestigten Selbstbewusstseins gelangt, nahezu schämt. Wohl besteht auch bei Platon die eigentümliche Grösse für uns in einer Art Überwindungsprozess des antiken Denkens selbst. Für uns ist der wertvollste seiner Dialoge der modernste, das Symposion, in welchem sich einige moderne Hauptwerte in wunderbarer Plastik vom Hintergrunde der starren platonischen Seinsphilosophie losringen. Dies hohe Lied auf die Sehnsucht und den Vervollkommnungstrieb, dieser Traum von der Identität von Philosophie und Liebe, der als Lebensideal zur Zeugung im Schönen gelangt, legt, prosaisch gesprochen, den Grund einmal zur Beobachtung der primären Wichtigkeit der Triebe, dann zur Betonung des sittlichen Wertes der Arbeit der Forschung, beides Züge, die im Grunde gleich unantik und gleich unplatonisch sind, so dass wohl der unvergängliche Reiz jenes Dialoges nicht zum

59

kleinsten Teil darin beruht, dass er die Selbstüberwindung griechischen Denkens in seinem grössten Vertreter in dramatischer Lebendigkeit uns vor Augen führt. Wie die *ἀκμή* der einzelnen grossen Männer für die Litteraturgeschichte der centrale Begriff ist und nicht die Lehr- und Wanderjahre, so fragt das Altertum auf seiner eigenen *ἀκμή* wenig nach der Entwickelung. Auf den Höhepunkten antiken Wesens ist Erfassung des ruhenden Seins Ziel der Theorie, Darstellung eines Seins, das ruhen darf, weil es seine Berechtigung jeden Augenblick in seiner Harmonie trägt, Ziel der Praxis, wofür in der Ethik die verschiedenen *ἀρετή*- und *ἡδονή*-Ideale nur verschiedene Ausdrücke von jugendlich übertriebener Differenziertheit sind. Die griechische *ἀρετή* und *ἡδονή* sind Zwillingsschwestern, und ihre Mutter ist die Gemütsverfassung der homerischen Götter, deren Lebensbedarf heisst *κύδεϊ γαίειν,* sich zu freuen oder zu strahlen in Herrlichkeit. Auf den lichten Höhen des antiken Seins also darf man das Interesse für die Entwickelung und somit auch kulturgeschichtliche Gesichtspunkte und Studien nicht im Vordergrunde zu finden erwarten.

Dagegen gewinnt in den Anfangs- und in den Verfallszeiten die Gruppe der Entwickelungsbegriffe erhöhte Bedeutung und Berücksichtigung, Epochen, welche auch das gemein haben, dass der griechische Horizont die nationale Selbstgenügsamkeit, welche die eigentlich klassische Zeit auszeichnet, nicht besitzt, dass noch das Verhältnis zu den grossen orientalischen Reichen oder schon jenes zum römischen Volke von selbst zu vergleichender und damit zu genetischer Betrachtungsweise auffordert. Man kann fast allgemein sagen, die eigentlichen Ansätze zu kulturgeschichtlicher Betrachtungsweise sind ein Symptom des Epigonentums, auch wenn sie zeitlich früh fallen; eine glänzende Entwickelung, in welcher eine naive, unhistorische Denkweise herrschte, ist ihnen regelmässig vorausgegangen, wie dem ältesten Kulturhistoriker, dem böotischen Hirten Hesiod, bereits die Epoche der homerischen Heldenkönige vom Glanze einer eigentlich klassischen Zeit umflossen erscheint.

Dieser Epigonencharakter der kulturgeschichtlichen Forschung im Altertum hat dann ein weiteres zur Folge, einmal den Mangel an Kontinuität, indem sich beständig Epochen klassischerer, unhistorischerer Denkweise zwischen die historischer gerichteten schieben, wodurch dann diese Ansätze in ihrer Vereinzelung ver-

kümmert und unselbständig bleiben und in der Form der Fragestellung und Einkleidung häufig in unzeitgemässer Weise die ältere, abgestorbene Form des Problems wiederholen oder die kulturgeschichtlichen Betrachtungen unter dem Deckmantel eines anderen, geläufigeren und häufiger behandelten Problems verbergen. Je nach dem Zusammenhange, in welchem die einzelnen kulturhistorischen Probleme zuerst aufgetaucht sind, tragen sie noch im späteren Altertum eine mehr theologische oder mehr topographisch-historische oder mehr idealpolitische Färbung; erst die fortschreitende auflösende und verwässernde Wirkung der hellenistischen und dann der römischen Eklektik ermöglicht ein Zusammenfliessen der verschiedenen kulturgeschichtlichen Probleme in grössere Sammelbecken, wie es z. B. die Kulturgeschichte im fünften Buche des Lucrez ist. Aber selbst in diesen Arbeiten der ciceronischen Zeit tragen die einzelnen Teile die Zeichen ihrer verschiedenen Herkunft und Geschichte meist noch deutlich zur Schau. 60

Ich ziehe von dem Vorrecht des modernen Sprachgebrauchs Nutzen, welcher unter Forschung eine ausgeprägte prosaische Thätigkeit versteht, um die älteren Ansätze zu kulturgeschichtlicher Spekulation, die zum Teil sehr bedeutend sind, von unserer heutigen Betrachtung auszuschliessen oder wenigstens nur so weit zu berücksichtigen, als sie für die Erklärung hellenistisch-römischer Erscheinungen in Betracht kommen. Denn prosaisch, und damit wissenschaftlich im modernen Sinne, ist das griechische Denken eigentlich erst durch Aristoteles geworden, und auch bei ihm eigentlich erst in den erhaltenen Werken seiner Spätzeit. Aber allerdings ist der goldene Redefluss der Dialoge, die wohl zum grossen Teil zu Platons Lebzeiten erschienen sind, und welche den Lavastrom platonischer Begeisterung mit allem Raffinement isokrateischer Technik zu vereinigen suchen[1]), weit mehr als die

---

1) Daher dann die Klagen des Isokrates, dass auch die, welche ihn zu verkleinern und herabzusetzen pflegten, ihn nachahmten, z. B. im Philippos § 11. Auf das Verhältnis des Isokrates zu Aristoteles muss ich in anderem Zusammenhange ausführlich zurückkommen. In meinen Chronologischen Beiträgen (Basel 1890) [= Kl. Schr. I S. 79—139] habe ich das frühe Auftreten des Aristoteles und den durchschlagenden Eindruck, welchen Schriften wie der Protreptikos, der die Berufung nach Pella zur Folge hatte, machten, zu wenig berücksichtigt. Ich bin jetzt geneigt, den Umschwung in Stimmung und Taktik, der sich in der Antidosistrilogie bemerkbar macht, weit mehr den dialektisch scharfen und gemeinverständlichen Ausführungen des jungen Aristoteles als den galligen und schwer verständlichen Ausfällen des alternden

dramatische Form der platonischen Dialoge ein äusserliches Gewand, das gerade mit bewusster Absicht zum strengwissenschaftlichen Denken, zur Wissenschaft um ihrer selbst willen verlocken soll; inhaltlich standen bereits die Dialoge vollständig auf der wissenschaftlichen Höhe der Pragmatieen. Ein doppelter Gegensatz befruchtet die Keime kulturgeschichtlicher Forschung, die sich bei Aristoteles und seinen bedeutenden Schülern und Mitschülern finden. Einmal der Gegensatz gegen die attische Demokratie und damit das antike Ideal überhaupt, das die Politik als einzige würdige Beschäftigung des freien Mannes betrachtete, dann der Gegensatz gegen den Radikalismus seines grossen Lehrers, der namentlich in seinem Staate mit den nationalen Bildungsfaktoren und Kulturerrungenschaften denn doch zu gründlich aufgeräumt hatte. Es galt neue Lebensziele, neue Werte zu schaffen; dass die alten sich überlebt hatten, dass ein Mensch, der etwas auf sich hielt, in Athen nicht mehr in politischer Thätigkeit seine Befriedigung finden konnte, darüber herrschte in der Akademie keine Meinungsverschiedenheit; aber ebensowenig waren wohl die jüngeren Mitglieder der Akademie darüber uneinig, dass Platon mit seinen Reformplänen teilweise ins gesunde Fleisch geschnitten hatte, dass seine Verwerfung Homers und der Tragödie wertvolle Kulturgüter der Nation mit Unrecht in Frage stelle, dass er auch 61 gegen seine philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen mit einer grandiosen, aber ungerechten Intoleranz vorzugehen pflege, welche man sich nicht zum Muster nehmen dürfe. Ebenso wie Platon ist sich Aristoteles der Verpflichtung, seines Volkes Erzieher zu sein, voll bewusst; aber ein gut Teil resignierter als sein grosser Lehrer und gegen die früheren Erzieher Griechenlands gerechter, kann er, als der vollendende, ihr Lebenswerk mit in seinen Lehrplan aufnehmen. So hatte Platon nur Hohn und Verachtung für die gehabt, welche Homer den Erzieher Griechen-

---

Platon zuzuschreiben. Vor die Friedensrede und den Areopagitikos möchte ich den Dialog περὶ δικαιοσύνης setzen, in dem sich die Kritik der attischen Demokratie und wohl auch die Beurteilung Solons schon wesentlich mit der Ἀθ. πολ. übereinstimmend gefunden haben muss. Der Dialog war die zeitgemässe Erneuerung des platonischen Gorgias und Staates zugleich und stimmte in wesentlichen Punkten mit dem Pamphlet des Kritias überein, weshalb Isokrates auch gerade in den späten Reden so häufig auf dieses zurückkommt, was mir Hermes 27 S. 260 ff. [oben S. 417 ff.] noch nicht klar geworden war.

lands nannten; Aristoteles macht zwar die kynische moralistisch-allegorische Ausdeutung der homerischen Epen ebensowenig als Platon mit, aber er benutzt das Epos als Erziehungsmittel zu sittengeschichtlich-antiquarischer Forschung, indem er thukydideïsch-sophistische Anregungen fruchtbar fortführt. So durch und durch positiv ist Aristoteles, dass er sich auch an der alten, erbitterten Konkurrentin der Philosophie, an der Rhetorik, nicht durch Negation ihrer Existenzberechtigung rächt, sondern dadurch, dass er ihr im System der Künste ihren Platz anweist und sie zum Gegenstande einer seiner anziehendsten Vorlesungen macht. Zu dem platonischen Idealismus fügt Aristoteles den eigenen Universalismus hinzu, er giesst vielfach das Wasser der Natur- und Geschichtsforschung in den platonischen Wein. Aber so wenig wie die Naturforschung ist ihm die Geschichtsforschung letztes Ziel, auch sie ist ihm nur ein Mittel, nur eine Brücke zu seinem grossartigen Gesamtbau des Systems menschlichen Wissens, das er noch abschliessend zu vollenden hofft[1]). Dieser intellektuelle Optimismus ist wohl die Lebensbedingung für seine imponierende Arbeitskraft. Er wird einigermassen gemildert durch das offene Geständnis, dass überall vollenden sehr viel leichter sei als beginnen, dass oft in den unscheinbarsten Anfängen die wesentlichste Leistung verborgen liege[2]). Diese Überzeugung verleiht ihm einmal einen eminenten Scharfblick für entwickelungsgeschichtliche Reihen, namentlich für unscheinbare Anfänge und zukunftsreiche Keime, aber sie lässt ihn andererseits viel zu rasch zum Ziele eilen, da er sich den Kreis der Möglichkeit menschlicher Entwickelung überhaupt viel zu eng denkt. In Verfassungs- wie in Kulturgeschichte ist alles schon unendlich oft dagewesen. Es sind deutliche Zeichen vorhanden, dass die Zeit sich wieder einem Abschluss nähert. So hat z. B. die Tragödie aufgehört, nachdem sie ihre eigene Natur erreicht hatte[3]); einige Wissenschaften ist sich Aristoteles selbst bewusst abgeschlossen zu haben; bald ist es Zeit, dass eine neue Sintflut, wie schon unzählige da waren, die Erde überschwemme und die Menschheit bis auf geringe Trümmer vernichte, welche dann in Religion und Sprache nur

---

1) Cic. Tusc. III 28, 69; Iambl. comm. Pyth. l. III p. 218, 27 Vill. fg. 53 Rose.

2) Metaph. Λ 8 p. 1074b 10; andere Stellen bei Eucken, Die Methode des Aristoteles S. 3 Anm. 2.

3) Poetic. 4 p. 1449a 14.

dürftige Reste der einst so hoch entwickelten Kultur auf ihre Nachkommen übermitteln würden[1]). Nur an der Philosophie galt es noch rüstig zu bauen; denn naturgemäss war sie als an Rang höchststehende Beschäftigung am spätesten in die Erscheinung getreten. Zuerst hatte man nämlich, wie das bereits angeführte 62 Fragment des Protreptikos ausführt, nach den grossen Überschwemmungen diejenigen Künste ersinnen müssen, die der Ernährung uud anderen praktischen Bedürfnissen dienten; nach Hebung des Wohlstandes habe man sodann die Künste, die dem Genusse dienten, die musischen, erfunden, und erst zuletzt habe man sich mit der Erforschung der Wahrheit beschäftigt, mit den strengen Wissenschaften, wie Mathematik, Physik und Philosophie, und damit sei man von kleinen Anfängen aus in kurzer Zeit, und obwohl ein lockender Lohn zu fehlen scheine, so weit gekommen, dass in absehbarer Zeit das Gebäude der Gesamtbildung vollendet sein werde. In dieses Gerüst würden sich sämtliche Zweige der aristotelischen Encyklopädie in der Art einordnen lassen, dass die entwickelungsgeschichtliche Stellung der einzelnen Disciplin ihrem Bildungswert umgekehrt proportional wäre. Auf dem Werte ruht der stärkere Accent, der entwickelungsgeschichtliche Gesichtspunkt ist dem teleologischen durchaus untergeordnet; unter den *ἀκριβεῖς ἐπιστῆμαι,* die Aristoteles nach Platons Vorgang zuerst mit Bewusstsein und Nachdruck als menschenwürdigstes Lebensziel hinstellte, hat die Geschichtswissenschaft noch keinen selbständigen Platz — die Geschichtschreibung stand an philosophischem Werte nach Aristoteles sogar der Poesie nach —, historische Betrachtung wird noch als Hilfsmittel hochgeschätzt, um die Ziele, auf welche ein Anfang hinaus will, zu ermitteln. Damit hängt der ungleiche Ausbau der Geschichten der einzelnen Disciplinen bei Aristoteles selbst zusammen: sobald er den Punkt, dem etwas zustrebt, zu erkennen glaubt, hält er sich an diesen und stösst die Leiter historisch-komparativer Methode, die ihn dorthin gebracht hat, von sich.

---

1) Meteorologie A 14; soph. el. 33 und sonst (Platon Tim. p. 22 e ff.; Critias p. 109 d; legg. III p. 677 a ff.). Der Urheber dieses Dogmas ist Xenophanes, der von geologischen Beobachtungen aus darauf geführt wurde. Hippol. I 14 und die bei Zeller, Phil. d. Gr. I^5 S. 543, 1 angeführten (vgl. auch Plut. de Is. 40 über Versteinerungen). Doch hat zuerst Aristoteles neben beständigen Erdkatastrophen Ewigkeit des Menschengeschlechts behauptet. Platon steht meist den Autochthonensagen sympathisch gegenüber.

Hauptsächlich für zwei Gebiete hielt Aristoteles nun Begründung auf breitester historischer Basis für geboten, und da hat er in Gemeinschaft mit Theophrast die historische Hilfsarbeit in grossartigster Weise geleistet und mit jenem universalen Verständnis für das Massgebende und Wesentliche, welches die Entwickelung der Einzelerscheinung gar nicht ausserhalb des Zusammenhangs der Gesamtkultur sehen kann. Es sind dies die Vorarbeiten für die Politik, die Physik und Metaphysik, einerseits für die Verfassungsgeschichte Politieen und *νόμοι*, andererseits die grossartige Sammlung der *φυσικῶν δόξαι*, die erste Geschichte der Philosophie, für welche das geistige Eigentumsrecht des Meisters das herrliche erste Buch der Metaphysik glänzend bezeugt. Die Methode dieser Skizze, deren Klarlegung und Verfolgung durch die gesamte antike Überlieferung zu den glänzendsten modernen Leistungen rekonstruktiver Quellenkritik gehört, ist auch für unsere Behandlung der Geschichte der Philosophie noch massgebend; um so mehr muss daran erinnert werden, dass sie bei eindringendstem Verständnis für die kausalen Zusammenhänge doch nicht ganz voraussetzungslos ist, dass das aristotelische System in einer Weise als unverrückbarer Richtpunkt für den Blick feststeht, welche zum mindesten Auswahl und Gruppierung des Materials derartig bestimmt hat, dass sie uns heute vielfach als Vergewaltigung erscheinen würde, wenn uns das gesamte Material noch zur Kontrolle vorläge[1]). Dabei ist die ganze grossartige Skizze von jenem erkenntnistheoretischen Optimismus gleichsam getragen; jedesmal wenn die Philosophie wieder in eine Sackgasse geraten ist, erbarmt sich ihrer die Wahrheit in Person, etwa wie Pallas Athene des Telemach, und führt sie an der Hand aus der Sackgasse hinaus zu neuen, fruchtbaren Ausgangspunkten. Dass die Philosophie zu einem Ziele zu bringen sei, und dass sie gegenwärtig das würdigste Lebensziel des Mannes sei, hatte Aristoteles in vorbereitenden Dialogen mannigfach variiert. In dem über die 63

1) Es würde mit der Verbindlichkeit der aristotelisch-theophrastischen Geschichte der Philosophie kaum viel anders stehen als mit jener seiner Verfassungsgeschichte von Athen, wenn wir eine von Aristoteles unabhängige Instanz zur Kontrolle besässen. Die merkwürdigen Missgriffe, welchen die *πολιτεία* namentlich von seiten unserer Historiker ausgesetzt war, ist unbewusste Modernisierung der Antike; die Kluft, die zwischen dem modernsten antiken Forscher und dem modernen kritischen Kausalitätsmenschen noch vorhanden ist, war ihnen nicht lebhaft genug gegenwärtig.

Philosophie hatte er ausgeführt, wie bereits unter den Vorsokratikern die führenden Männer zum Teil von königlichem Geschlecht, meist von königlicher Gesinnung gewesen seien, welche sie äussere Ehren verschmähen und die Nichtigkeit der praktischen Ideale ihres Volkes erkennen liess.

Während sich so die Geschichte der Philosophie einem Höhepunkte nähert, hat ihn die griechische Verfassungsgeschichte längst überschritten. Drakon und Solon konnten um die Aristie in der attischen Politik streiten; von da an war es abwärts gegangen, teils durch Schuld unberechenbarer Verhältnisse, teils durch die der leitenden Männer. Dabei ist der grosse Richter der athenischen Demokratie durchaus attisch befangen: die radikale Demokratie ist ihm das natürliche Ziel der Verfassungsentwickelung, freilich kein erfreuliches; aber er sieht keine Möglichkeit, darüber hinauszukommen, als jene reaktionären Versuche, die er zwar mit Sympathie schildert, deren Aussichtslosigkeit ihm aber doch im Grunde klar war. Thales, der die Gründung eines ionischen Bundes vorschlug, beweist kosmopolitischeren Fernblick als Aristoteles, in dessen Horizont die neuen Lebensformen des Hellenismus noch keinen Schatten vorauswerfen, obwohl er ihren Begründer erzogen hat.

Diese Befangenheit des Aristoteles ist für die antike Verfassungstheorie, welche über ihn nicht hinausgekommen ist, verhängnisvoll geworden. Polybios hat zwar ein selbständiges Verständnis für die treibenden Kräfte des Hellenismus, aber eine neue verfassungsgeschichtliche Theorie hat er nicht ausgebildet. Seine im sechsten Buch entwickelte Theorie des Verfassungskreislaufs ist vielmehr ein Rückfall von dem gesunden Empirismus der aristotelischen Politik zu den apriorischen Konstruktionen des platonischen Staates, und leider blieb diese Manier für die folgende politische Litteratur massgebend, und auch die römische Forschung vermochte die platonisch-aristotelischen Schranken in diesem Punkte nicht entsprechend zu erweitern; auch die sorgfältigste und kundigste aller philosophischen Schriften Ciceros, die Fragmente de republica, stellen nur ein schlechtes Kompromiss zwischen platonischer und aristotelischer Manier dar [1]).

---

1) Wenn Aristoteles, der noch unter den Auswüchsen der athenischen Demokratie litt, aus genauester Kenntnis die Quellen ihrer Schäden aufdeckt, so kann man ihm das nicht verargen. Alle folgenden beurteilen aber die athenische Demokratie nicht nur hart, sondern ohne genauere Kenntnis. Was Polybios über sie sagt, ist

Auch die Geschichte der Philosophie kam nicht über die ihr 64 von Aristoteles und Theophrast gesteckten Ziele hinaus; ihre Geburt und ihr Höhepunkt, von dem an eine beständige Verdünnung des Stoffes und Verstumpfung der Methode datiert, liegen dicht bei einander, eine Erscheinung, deren Häufigkeit in der Antike die geringe Ausbildung des Sinnes für Entwickelung zum Teil miterklärt.

Ebenbürtig an die Arbeiten für Verfassungs- und Physikgeschichte schlossen sich die Vorarbeiten für die Poetik, welche zuerst das Material für die Geschichte des Dramas und der Lyrik mit einer archivalischen Gründlichkeit zusammenbrachten, die auch modernen Ansprüchen genügt haben würde, und welche die Basis für die grosse Blüteperiode der alexandrinischen Philologie abgab. Ergänzend kommen die Arbeiten einiger Schüler zur Geschichte anderer Einzeldisciplinen hinzu, so die des Eudemos für Geschichte der Mathematik und Theologie[1]). Hier, für das System der Wissenschaften, war der Horizont des Aristoteles von Anfang an ein welthistorischer; die Barbarenromantik der Logographie, der Sophistik und eines Antisthenes werden hier von Aristoteles insofern gewürdigt, als er für einzelne Wissenschaften einen barbarischen Ursprung zugiebt, während Platon im Timaeus die Ägypter selbst

---

geradezu oberflächlich; er ist hier von dem schöngeistigen Reaktionär Demetrios von Phaleron abhängig, der sich als Märtyrer aristokratischer Ideale aufspielte. Er ist vielleicht auch in den attischen Biographieen Plutarchs der Vermittler des theophrastischen Geistes. Das Werk, das Laert. Diog. V 80 von ihm citiert *περὶ τῶν Ἀθήνησι πολιτῶν β′*, handelte doch wohl *περὶ τ. Ἀ. πολιτικῶν* und dürfte eine verschlechternde Neubearbeitung der aristotelischen Verfassungsgeschichte Athens gewesen sein, welche diese verdrängte. Das Lob, welches Cicero de rep. II 1, 2 seiner Verwaltung erteilt, beweist, dass auch Cato in den Origenes von einer Quelle beeinflusst war, die von ihm abhing. In den Büchern de legg. benutzt Cicero dann sein Werk *περὶ τῆς Ἀθήνησι νομοθεσίας* durch Vermittelung eines eklektischen Stoikers. Jedenfalls ist die Schriftstellerei dieses Mannes, der das Prestige eines Philosophen auf dem Throne für sich hatte, in Wahrheit aber ein seichter Schöngeist war, ein Hauptgrund für die geringe Benutzung der gründlicheren politischen Arbeiten eines Aristoteles und Theophrast. Über seinen Einfluss auf Polybios vgl. von Scala, Polybios I S. 153 ff.

1) Die von Usener, Anal. Theophr. p. 17 zuerst ausgesprochene Ansicht, dass Eudem die Theologen in der Art wie Theophrast die Physiker bearbeitet habe, wird neuerdings bestritten von O. Kern im Archiv f. Gesch. d. Philos. I S. 507 Anm. 1, vielleicht mit Recht. Aber mögen seine Angaben auch mehr beiläufiger Art gewesen sein, so stehen doch eingehende Erörterungen über die theologischen Systeme durch Damascius fest.

die Hellenen wegen ihrer Fremdenverklärung verspotten lässt. Da ist es nun interessant, zu beobachten, wie selbst ein Platoniker dritten Ranges, wie Philippos von Opus, der weder für exakte Naturforschung noch für Geschichte die geringste Begabung besass, von dem universalhistorischen Geiste aristotelischer Forschung einen Augenblick angesteckt wird, wo er von den Anfängen seiner Lieblingswissenschaft, der Astronomie, spricht. Die Ägypter, meint er, und die Syrer hätten zuerst Astronomie getrieben, weil in ihrem Lande sich keine atmosphärischen Erscheinungen zwischen das Auge und die Gestirne zu stellen pflegten. Da Cicero de div. I 1, 2, wo er vermutlich Poseidonios folgt, in gleicher Weise die Priorität der ersten astronomischen Beobachtungen zwischen Ägypten und Assyrien dahingestellt sein lässt, wird er ebenso wie Philipp auf die Forschung Eudems zurückgehen.

Übrigens bemerkt man schon bei den Mitarbeitern des Aristoteles deutlich, wie weit der Einfluss des Meisters reicht und wo die eigene Arbeit beginnt, an der Abnahme des historischen Sinnes. In der nächsten Generation nach Aristoteles beginnt die Periode des dogmatischen Schulstreits, welche bis Karneadas reicht. Die politische Kleinstaaterei feiert in den erbitterten Fehden der Philosophenschulen eine üppige Nachblüte. Einige schöpferisch-positive Arbeiten gehören wohl noch vor diese Epoche oder w u r z e l n wenigstens in der grösseren Vergangenheit. Vor allen Dingen wäre da die erste Arbeit, welche sich Kulturgeschichte ausdrücklich zum Ziele setzt, rühmend zu erwähnen, Dikaiarchs Leben Griechenlands. Dikaiarch, der vielmehr als selbständiger Mitarbeiter denn als Schüler des Aristoteles zu betrachten ist, liefert hier als Ergänzung zu dessen kulturgeschichtlichen Arbeiten nachträglich das erste Kapitel. Aristoteles hatte die Künste und Fertigkeiten in solche eingeteilt, welche dem Bedürfnis, in solche,
65 welche dem Luxus, und in solche, welche der Erforschung der Wahrheit dienen. Die beiden letzten Kategorieen hatte er selbst eingehend behandelt. Dikaiarch stellt nun daneben eine besondere Darstellung der äusseren Kulturerrungenschaften, der Entwickelung der banausischen Fertigkeiten nach griechischem Begriffe. Manche wichtige Einsicht war in diesem Buche zuerst ausgesprochen; ob zuerst gefunden, ist bei dem geistigen Kommunismus der antiken Schulen zweifelhaft. So waren die nomadische und die ackerbauende Epoche hier zum erstenmal als besondere Kulturphasen

behandelt. Schon der Titel des Werkes zeigt uns, dass die kulturgeschichtliche Forschung hier noch als ein Zweig der biologischen Litteratur auftritt. Hellas ist gleichsam ein Individuum, dessen Biographie geschrieben wird, als sein Leben bereits im Niedergang begriffen ist. Diese universelle Betrachtungsweise des gesamten Volkslebens ist eine gesunde Reaktion gegen die atomisierende Betrachtungsweise der in Antithesen arbeitenden rhetorischen Geschichtschreibung und hat bei den bedeutendsten römischen Forschern, einem Cato und Varro, fruchtbare Nachahmung gefunden. In Catos Origines ist der Held das römische Volk, und wenn er die römische Geschichte und Kultur als eine organisch gewordene zu fassen sucht, so hat er hierbei von Dikaiarch gelernt; wenn Cicero de rep. II 1 diesen Hauptsatz des Cato zwar über die Massen lobt, im folgenden aber die einzelnen Errungenschaften wieder sauber auf die einzelnen Könige verteilt, so folgt er hier einem Griechen, der den Cato bereits benutzte, ohne auf der universalen Höhe eines Dikaiarch oder Cato zu stehen, sondern der wieder in das Erfinderschema der griechischen Historiographie zurückfiel.

Stellte so Dikaiarchs Leben Griechenlands eine selbständige Ergänzung zu Aristoteles' Arbeiten dar, so zeigen die kulturgeschichtlichen Forschungen des Theophrast den Einfluss der neuen Epoche des Dogmenstreits darin, dass sie dogmatischen Streitfragen untergeordnet sind. Dadurch, dass einzelne solche Streitfragen noch später ihre Liebhaber fanden, sind uns auch von Theophrast bedeutende Reste kulturhistorischer Forschung erhalten, welche aber die unbefangere, aristotelische Methode in den Dienst bestimmter, zum Teil praktischer Interessen gestellt zeigen. Eine eigentümliche Nemesis hat die Litteratur jenes unfruchtbaren, rechthaberischen Zeitalters ereilt: die Streitfragen haben in unserer Überlieferung die Bücher verschlungen, in denen sie standen. Originalwerke aus der philosophischen Litteratur des dritten und zweiten Jahrhunderts sind uns so gut wie nicht erhalten, sondern nur späte Berichte über die Kontroversen, die in ihnen behandelt waren. Ein sich mehrfach berührender und schneidender Komplex solcher Streitfragen ist folgender: Ist die Welt ewig und unvergänglich oder entstanden und vergänglich, oder entstanden und unvergänglich? War der Urzustand der Menschen ein glücklicher oder bedrängter? Hat der Mensch zu den Tieren ein natürliches Rechtsverhältnis? Je

nachdem diese Fragen mehr theoretisch oder mehr nach ihren moralischen Konsequenzen behandelt werden, haben die kulturgeschichtlichen Betrachtungen, die sie zur Folge haben, ein mehr historisches oder mehr sentimentales Aussehen. Ferner hängt es mit der Zersplitterung der Probleme in dieser Zeit zusammen, dass jetzt häufig auf die Frühzeit der Philosophie zurückgegriffen wird, in welcher die Probleme einzeln auftauchten, während der klassische Universalismus des Aristoteles auf den Gesamtzusammenhang der Dinge und Disciplinen ging. So hat die Streitfrage über das Rechtsverhältnis des Menschen zu den Tieren, zugespitzt zu der praktischen Frage nach der Zulässigkeit des Fleischgenusses, in den verschiedenen Schulen lebhafte Erörterungen erfahren,
66 welche in Bernays einen klassischen Erläuterer gefunden haben. Sowohl Theophrast und sein Gesinnungsgenosse Xenokrates[1]),

1) Auf Xenokrates hatte ich Akademika S. 239 die Ausmalung des ersten menschlichen Zustandes nach einer der grossen Katastrophen bei Plutarch de esu carn. I 2 zurückgeführt. R. Heinzes Widerspruch (Xenokrates S. 152 ff.) veranlasst mich, hier auf die Frage, welche eine eingehendere Behandlung verdiente, kurz zurückzukommen. Für ganz unmöglich muss ich zunächst Heinzes eigene Auskunft halten, es liege doch ein epikureisches Excerpt vor, nicht etwa wegen Plutarchs philosophischer Richtung, sondern wegen Inhalt und Farbe jener Ausführungen selbst. Dass Epikur die Mässigkeit im Essen empfahl und folglich ein Lobredner der Pflanzenkost war, mitunter wohl auch die Nachteile der Fleischkost hervorhob (Frgm. 464. 66 Us.), war mir bekannt; das berechtigt aber doch keineswegs, ihn in der Fleischkost einen blutigen Greuel erblicken zu lassen, wie es bei Plutarch geschieht, einen Frevel gegen die Demeter Thesmophoros, eine Schändung des Dionysos Meilichios! Wie verträgt sich das mit den nüchternen Ausführungen des Hermarch über die natürliche Zulässigkeit des Fleischgenusses bei Porphyr. de abst. I 3—12? Oder sollte Hermarch hier etwa von seinem Meister abweichen? Nicht darauf kommt es an, dass Epikur *libros suos replevit oleribus et pomis,* sondern darauf, ob er den Fleischgenuss für ein ἀνόσιον hielt. Der beschränkte, rein praktische Vegetarianismus der Epikureer steht mit der Lebensweise der Kyniker vollständig auf einer Stufe; nur das ὠφέλιμον ist sein Grund, während bei Plutarch die Motivierung mystisch-asketisch ist nach pythagoreisch-empedokleischem Muster. Dieser Herkunft entspricht der Stil vollkommen, welcher allein Heinze von seiner abenteuerlichen Ableitung hätte abhalten sollen. Wann hat jemals ein Epikureer solche Jeremiastöne angeschlagen! Diese Prosa hat in den platonischen Mythen ihren Ursprung und steht dem vortrefflichen Plutarch nicht selbständig zu Gebot.

Was mir nun nach wie vor entscheidend für Xenokrates als Plutarchs Gewährsmann zu sprechen scheint, ist folgendes: Der Verfasser steht der letzten Periode der platonischen Spekulation geistig nahe. Theophrast ist ausgeschlossen, wegen des Fehlens der Anthropophagie (Akademika S. 240), nicht, weil Plutarchs Quelle keine Ewigkeit des Menschengeschlechts annimmt, wie es nach folgendem scheinen könnte:

welche die Frage in asketischem Sinne entscheiden, wie der Epikureer Hermarch, der den entgegengesetzten Standpunkt ver- 67

ἡμᾶς δὲ σκυθρωπότατον καὶ φοβερώτατον ἐδέξατο βίον καὶ χρόνου μέρος εἰς πολλὴν καὶ ἀμήχανον ἐκπεσόντας ὑπὸ τῆς πρώτης γενέσεως ἀπορίαν, denn ὑπὸ τῆς πρ. γεν. wird eine präexistenzielle Verschuldung bedeuten, für welche die zweite Geburt auf der Erde die Sühne ist. Da an einen aristotelischen Dialog als Quelle Plutarchs niemand denken wird, kann man also nur schwanken zwischen einem alten Akademiker pythagoreischer Richtung oder etwa einem späteren Eklektiker mit pythagoreischen Sympathieen, d. h. Poseidonios. Dessen Lehre über die Urzeit ist aber bekannt aus Senecas 90. Brief. Bei ihm ist die Urzeit ein Gemisch des sehr gemässigten epikureischen *bellum omnium contra omnes* mit sentimentalen Zügen aus dem stoisch-dikaiarchischen goldenen Unschuldszeitalter, auf welche Urzeit dann erst das eigentliche goldene Zeitalter der philosophischen Könige folgt, eine Konstruktion, welche bei aller Opposition im einzelnen deutlich die Anlehnung an den antisthenischen Herakles verrät.

Was nun aber positiv für Xenokrates spricht und was ich schon in den Akademika hätte anführen sollen, ist folgendes: Die ausgelassene Freude der ersten Menschen über die Entdeckung der nahrungspendenden Eiche und der Ursprung der Feste aus dieser dankbaren Freude kehrt wieder in Plutarchs Erklärung der Daidala zu Plataiai Frgm. VII, hier mit dem Zusatz, dass die Eiche das erste Gewächs war, welches dem feuchten Boden nach der grossen Überschwemmung entspross, und dass jene Menschen der Flut entronnen waren. Nun deckt sich aber die Kult- und Mythenerklärung, welche Plutarch in den wertvollen Resten de Daedalis anwendet, völlig mit der Methode, welche Aëtius plac. I 7, 30 (Frgm. 15 Heinze) für Xenokrates bezeugt.

Methodisch stimmt nun aber mit der Erklärung der Dädalen genau überein die Erklärung des Osirismythos, welche Plutarch de Iside c. 33—40 giebt. Der Schluss dieser Erklärung stimmt wieder mit jener Aëtiusstelle vollkommen überein: ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν Στωικῶν θεολογουμένοις ἐστί· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τὸ μὲν γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον Διόνυσον εἶναι λέγουσιν, τὸ πληκτικὸν δὲ καὶ διαιρετικὸν Ἡρακλέα, τὸ δὲ δεκτικὸν Ἄμμωνα, Δήμητρα δὲ καὶ Κόρην τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον, Ποσειδῶνα δὲ τὸ διὰ τῆς θαλάσσης (vgl. Diogenes von Babylon bei Philod. π. εὐσ. 15 Gomp. S. 82). Ich möchte daher sowohl das Kapitel *de esu carnium*, wie die Erklärung der Dädalen und des Osirismythos (33—40) auf Xenokrates zurückführen; alle diese Theorieen sind aus e i n e m Guss und mit Theophrasts kultgeschichtlichen Spekulationen in περὶ εὐσεβείας ebenso geschwisterlich verwandt, wie individuell verschieden. Man wird gegen die Herleitung der Erklärung der Dädalen und der Osirissage nicht einwenden, dass genau genommen der Zeus der Dädalen, die θερμὴ καὶ πυρώδης δύναμις, dem Typhon des ägyptischen Mythos entspricht, also der höchste hellenische Gott dem ägyptischen Satan, während der Hera das Paar Osiris-Isis als ὑγροποιὸς ἀρχὴ καὶ δύναμις entspreche. Das ist ganz richtig, aber beweist weder gegen die Einheitlichkeit der Methode etwas, noch dafür, dass ihr Vertreter nicht beide Mythen als gleichberechtigten Ausdruck der verwandten — allerdings nach dem Klima etwas verschiedenen — Naturvorgänge auffasste. Der ägyptische Mythos ist nur etwas reicher ausgestaltet, und Typhon ist in der physi-

tritt, knüpfen an den Wanderprediger von Akragas, an Empedokles, an, dessen Widerlegung Hermarch ein Werk von [68]

---

kalischen Deutung so wenig ein absolut böses Princip, dass er vielmehr zur Erhaltung der Welt, zur Herstellung der richtigen κρᾶσις ebenso unentbehrlich ist wie die anderen göttlichen Potenzen. Derselbe starke heraklitische Zug geht durch beide plutarchische Schriften, dieselbe tiefgewurzelte Überzeugung von der relativen Berechtigung, ja Notwendigkeit der scheinbar zerstörenden Kräfte, vom Krieg als Lebensbedingung der Harmonie der Welt, weshalb ich beide Erklärungen unbedenklich auf dieselbe Quelle zurückführe. Ich vermute, dass Heinze nur dadurch von dieser naheliegenden Kombination abgehalten worden ist, dass er eine „höhere" Erklärung des Osirismythos, wonach Osiris nicht elementar, sondern gewissermassen als gutes Princip zu fassen wäre, auf Xenokrates glaubt zurückführen zu müssen. Das glaube ich auch seit langer Zeit; aber ein Blick auf die allegorische Interpretation aller Zeiten, die im Grunde auch da, wo sie eroberungssüchtig zu sein scheint, apologetisch ist, lehrt, dass die Verfechter dieser Methode niemals wählerisch im Anbieten verschiedener Möglichkeiten waren. Ergötzliche Beispiele für diese Toleranz gegen die Art der Erklärung, sofern nur Princip und Ziel gewahrt bleibt, bietet bereits der platonische Kratylos. Die Lehre, welche hier verspottet wird, hat auf Xenokrates bedeutenden Einfluss geübt, weshalb er dann, nachdem die Zielscheibe der platonischen Satire in Vergessenheit geraten war, in der physikalischen Mythenerklärung als Chorege der Stoiker erscheint. Aber man braucht dem Xenokrates noch nicht einmal jenen unkritischen Reichtum an allegorischen Erklärungen zuzuschreiben, auf den bereits Platon anspielt, und der in späten stoischen Traktaten die Methode kompromittiert. Erstlich konnte er glauben, für einfachere Mythen, wie den plataiischen, mit der meteorologischen Deutung auszukommen, während andere, wie der ägyptische, einen weltumspannenden Sinn zu bergen schienen. Dann aber schliesst sich auch bei dem ägyptischen Mythos physikalische und ethisch-kosmische Deutung keineswegs aus. Nach Kap. 45, wo Typhon als πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει definiert wird, enthält die meteorologische Deutung Wahrheit, nur nicht die ganze, und in demselben Kapitel wird das βλαβερόν des Typhon durch die Begründung seiner Notwendigkeit für den Weltlauf mit Hinweis auf die παλίντονος ἁρμονίη Heraklits (Frgm. 56) und des verwandten Euripidesspruches (Frgm. 21) so wesentlich eingeschränkt, dass die Benennung φθαρτικόν und die moralische Differenzierung der welterhaltenden Mächte eigentlich widersinnig ist. Aber dieser Widersinn stammt aus der alten Physik, bei Xenokrates von den beiden Philosophen, durch deren Einfluss er den Platonismus wesentlich modifiziert hat. Bei Heraklit ist es auch widersinnig, wenn einerseits der πόλεμος als Vater und König aller Dinge gepriesen wird, andererseits der Zustand unter ihm als Bedürftigkeit gescholten, der des wieder allein waltenden Urfeuers als Friede und Fülle gepriesen wird. Der Widerspruch pflanzt sich dann bei Empedokles fort, wenn das οὐλόμενον νεῖκος ζῳοποιεῖ. Es ist ganz natürlich, dass sich bei den Physiologen, bevor die Ethik eine besondere Disciplin geworden war, das ethische Bedürfnis in einem starken Parteiergreifen für eine bestimmte Seite des Weltbildes oder Weltlaufes äussert. Seit Leukipp und Anaxagoras, seit dem Aufkommen der mechanischen Naturerklärung und des Spiritualismus, hat die Physik kein ἦθος mehr. Das des platonischen Timaios ist im Grunde von den alten Pythagoreern erborgt; mächtig tritt

22 Büchern gewidmet hatte[1]). Die Ausführungen des Theophrast und des Hermarch sind uns durch Porphyrios erhalten. Die des Theophrast enthalten viele wichtige und feine Bemerkungen zur Religions- und Kulturgeschichte; die des Hermarch sind wichtig als Probestück epikureischer Kulturforschung aus einer Zeit, als die Lehre Epikurs noch nicht eklektisch durchsetzt war, wie sie uns in der scheinbar reichsten Quelle Lucrez entgegentritt[2]).

Eine mehr theoretische Streitfrage, welche aber gleichwohl auch theologisch gewendet wird, ist die nach der Unzerstörbarkeit der Welt. Hier gewährt uns die danach benannte Schrift Philons einen leidlich vollständigen Einblick in die Akten des Prozesses, der sich von Aristoteles und Theophrast bis nahezu in ciceronische Zeit hinzog und mit einem Siege der aristotelischen Lehre

---

es bei den Stoikern hervor, aber als Erbschaft der ionischen Physik. Xenokrates nimmt eine interessante Mittelstellung zwischen Platon und den Stoikern ein. Seinen Einfluss auf Poseidonios hat Heinze in seinem anregenden Buche gut dargelegt, aber die Gründe dieses Einflusses nicht vielseitig genug verfolgt. Einen schwärmerischen Hang zu aller Art Dogmatismus, zu schwer zu beweisenden mystischen Glaubenssätzen hat Xenokrates bereits mit Poseidonios gemein. Dieser Hang lässt ihn doch oft weiter von Platon sich entfernen (mitunter bis ins Lager seiner Gegner), als aus Heinzes Darlegung ersichtlich ist. Dieser Drang stellt sich äusserlich als Eklekticismus dar, ein Terminus, der für das nivellierende Gepräge, welches das römische Bedürfnis den griechischen Systemen gab, herkömmlich geworden ist. Bei Poseidonios bezeichnet er nicht das Wesentliche; Dogmatismus, wenn man will Idealismus, sind seine Triebfedern, der Eklekticismus ist symptomatisch. In seinen Grundantrieben ist Poseidonios dem Empedokles und Xenokrates, die nebenbei auch Eklektiker waren, verwandter als einem Panaitios oder Antiochos. Auf Plutarchs Wichtigkeit namentlich für die Psychologie des Xenokrates und Poseidonios nachdrücklich hingewiesen zu haben, ist ein entschiedenes Verdienst Heinzes; doch hindert ihn seine etwas zu platonische Auffassung des Xenokrates an der ergiebigen und systematischen Verwertung der platonischen Schriften.

Dass Xenokrates durchweg durch platonische Anregungen zur Aufstellung abweichender Dogmen getrieben wird, führt Heinze selbst sehr gut aus. Auch zu den Partieen Plutarchs, die ich meine auf Xenokrates zurückführen zu können, finden sich die Motive durchweg in dem stark empedokleisch gefärbten Mythos des platonischen Politikos angelegt.

1) Bernays a. a. O. S. 8.

2) Allerdings gestattet der Epikureismus der Eklektik weniger Raum als irgend ein anderes System und ist Lucrez ein strengerer und konsequenterer Denker als seine römischen Zeitgenossen. Gleichwohl sind auch in seinem Gedicht die Spuren der Tagesfragen seiner Zeit nicht nur in der Polemik deutlich. E. Norden im XIX. Suppl.-Bd. zu Fleckeisens Jbb. (1892) S. 140 ff. behandelt Lucrez zu sehr als reinen Verkündiger altepikureischer Lehre, was nachzuweisen ich mir hier versagen muss.

69 endigte[1]). Wahrscheinlich durch Kritolaos sind nun auch vier Argumente gegen den Weltbrand von Theophrast erhalten, unter welchen sich auch eine Widerlegung des gegnerischen Schlusses von der Jugendlichkeit der Künste und Erfindungen auf die Jugendlichkeit der Welt befand. Leider wird gerade an der für uns wichtigsten Stelle (Kap. 24), an der Theophrast bemerkt, man müsse, um die richtigen Schlüsse daraus zu ziehen, sich die wichtigsten Erfindungen der Reihe nach vergegenwärtigen, mit Ausschluss des mythischen dem Excerptor der Theophrastostext zu lang, so dass er diesen kulturhistorischen Überblick fortlässt. Dieser Umstand führt vielleicht zu einer annehmbaren Vermutung über die Schrift des Theophrastos, welcher jene Ausführungen entnommen sein können. Wenn man nämlich, was ja zunächst liegt, die Ausführungen des Theophrast aus seiner Geschichte der Physik entnommen sein liesse, so müsste man, da einige Argumente ihre Spitze offenbar gegen stoische Vertreter des Weltbrandes richteten, eine vereinzelte Ausnahme im Plane des Werkes annehmen, was Schwierigkeiten hat. Theophrast müsste in diesem e i n e n Falle

---

1) Dass Poseidonios wieder zum Weltbrande der Stoa zurückkehrte, kann man bei seiner Vorliebe für möglichst viele und starke Dogmen nicht als eine Überwindung der peripatetischen Einwände rechnen. Aus einer vorangestellten Übersicht über die Streitfrage stammt das Excerpt bei Diodor I 6—8. (Die epikureische Ansicht, zu der sich Diodor schliesslich bekennt, wohl nicht direkt aus epikureischer Quelle, sondern das Ganze, aber verstümmelt, aus einer mehr doxographischen Quelle.) Im Grunde nicht viel jünger wird die merkwürdige Auseinandersetzung in den Odysseescholien α 263 sein: *θεοὺς αἰὲν ἐόντας] δόξαι φέρονται περὶ τοῦ κόσμου, ὧν ἡ μὲν γενητὸν καὶ φθαρτὸν τοῦτον ὑποτίθεται, ἡ δὲ γενητὸν μὲν ἄφθαρτον δέ, ἡ δὲ ἀγένητον μὲν φθαρτὸν δέ, ἡ δὲ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον. ἧς δόξης φαίνεται εἶναι καὶ Ὅμηρος· διὸ καὶ τοὺς θεούς, ἤτοι τὰ στοιχεῖα, αἰὲν ἐόντας λέγει.* Hier ist die Art, philosophische Dogmen bei Homer zu suchen, stoisch (nach Philo de aetern. mundi ist nach einigen auch Hesiod Vorgänger des platonischen Timaeus), aber merkwürdigerweise wird hier Homer gewissermassen als Zeuge gegen den Weltbrand aufgerufen, was nur von wenigen Stoikern zu erwarten wäre, am ersten von Diogenes, der in der Schrift *περὶ Ἀθηνᾶς* sich eingehend mit Homer beschäftigte (wovon in den Scholien wohl noch zahlreiche Reste). Auch aus der Interpretationsart des Apollodoros darf man die seines Lehrers Diogenes rekonstruieren, und vielleicht geht das Homerscholion auf dessen Werk *περὶ θεῶν* zurück. Merkwürdig ist Apollodor Frgm. 22 Harpokr. *Αὐτόχθονες: Ἀ. ἐν τοῖς π. θ. κληθῆναί φησιν αὐτοὺς αὐτόχθονας, ἐπεὶ τὴν χθόνα τουτέστι τὴν γῆν ἀργὴν οὖσαν πρῶτοι εἰργάσαντο.* Kann man aus dieser merkwürdigen Erklärung schliessen, dass Apollodor die gewöhnliche Autochthonensage verwarf und vielleicht nach Diogenes' Vorgang das peripatetische Dogma von der Ewigkeit des Menschengeschlechts angenommen hatte?

die Berücksichtigung der physikalischen Dogmen über Platon hinaus bis auf seinen Zeitgenossen Zenon ausgedehnt haben, was nur in einem ganz unverhältnismässig langen Exkurs geschehen sein könnte, in welchem wiederum seine mit der Geschichte der Physik nur locker zusammenhängende Übersicht über die Erfindungen eingeschaltet gewesen sein müsste. Ein anderer Ausweg, der mir aber auch nicht ratsam zu sein scheint, wäre die Annahme, dass Philon ungenau citierte, dass die Argumente des Theophrastos sich nur gegen die älteren Physiker gerichtet hätten, während die gegen die Stoiker gerichteten etwa erst von Kritolaos stammten[1]). Gegen diesen Ausweg spricht, dass die wohl zusammenhängende Argumentation des Kritolaos bereits an früherer Stelle gut reproduziert war, und dass auch die auf Theophrast zurückgeführten Syllogismen gut zusammenhängen und vortrefflich übereinstimmen mit der etwas breiten, salbungsvollen Manier, die wir aus Theophrasts Fragmenten über die Frömmigkeit kennen. Kritolaos war, soweit sich aus Philon erkennen lässt, eher ein Liebhaber schwunghafter Diktion, wie auch die zeitgenössischen und jüngeren Häupter der Mittelstoa, als der zerhackten, zierlich verschlungenen Syllogismen. Wir haben also, dünkt mich, keinen Grund, die Einheitlichkeit dieser Partie in Zweifel zu ziehen. Es scheint mir nun möglich, dass in dem von Philon Erhaltenen uns nur die Schale einer besonderen Schrift Theophrasts, der zwei Bücher *περὶ εὑρημάτων*[2]) erhalten ist, indem Philon gerade den Kern als zu ausführlich fortgelassen hätte. Wir treffen in jener und der nächsten Zeit Titel wie *περὶ εὑρημάτων* oder auch *εὑρημάτων ἔλεγχος* zu häufig auch bei echten Philosophen, wie bei Straton (L. D. V 60), um blosse antiquarische Sammlungen anzunehmen. Allerdings hatten auch die Schüler des Isokrates, ein Ephoros und Theopompos, *περὶ εὑρημάτων* geschrieben, diese aber wohl in einer die Schüler des Aristoteles weniger aufregenden Weise, als Fortsetzer der Logographie und der polyhistorischen Sophisten[3]). Der eigentliche Dogmenzwist, in dessen

---

1) Die Litteratur über diese Streitfrage zuletzt bei E. Norden in Fleckeisens XIX. Suppl.-Bd. S. 440.

2) Laert. Diog. V 47.

3) In den Kreisen der Panegyrikos- und Epitaphiosschreiber war die Fabel von dem Uralter der attischen Kultur und der Beglückung von ganz Hellas durch die attische Civilisation aufgekommen, welche Aristoteles durch den Spott beantwortet,

70 Dienst das alte Thema von dem Alter der Erfindungen gestellt wurde, ist der zwischen Stoikern und Peripatetikern, über die Ewigkeit der Welt. Wenn bei dieser Gelegenheit auch im Lager der Peripatetiker die kulturhistorische Betrachtung auch nur eine subsidiäre Rolle spielt, so spielte sie vollends bei den Stoikern, deren kategorische Ethik historischer Grundlegung nicht bedurfte, und welche die meisten Kulturerrungenschaften nach kynischem Vorgang verwarfen, höchstens eine negative Rolle. Nach Zenon hatten die Künste, welche notwendig waren, schon zur Zeit der ersten Menschen existiert, alles Weitere war vom Übel und musste womöglich wieder abgeschafft werden.

Anders wurde das, als der wissenschaftliche Sinn und damit auch der Sinn für historische und kulturhistorische Fragen von dem in seichter und breiter Polymathie verflachten Peripatos auf die mittlere Stoa überging, deren welthistorische Mission, die Anregungen griechischer Forschung nach Rom überzupflanzen, immer deutlicher zu Tage tritt. Wie gerade die Verpflanzung in das neue Erdreich den Keimen kulturhistorischer Forschung, welche ein Polybios, Panaitios, Poseidonios vom Peripatos herüberretten, zu Gute kommt, wie die pax Romana den sogenannten Eklekticismus nicht sowohl annimmt, sondern recht eigentlich zeitigt, und wie durch die Ausgleichung und Vermischung aller möglichen dogmatischen Elemente, die sich namentlich in der Philosophie eines Poseidonios vollzieht, die Errungenschaften der grossen Vergangenheit nicht nur verschlechtert werden, indem die Begriffe und Dogmen an Schärfe und Klarheit verlieren, sondern wie andererseits dieser Vermischungsprozess auch nötig war, um den in das Christentum und das Mittelalter zu rettenden Resten griechischer Spekulation die nötige Dehnbarkeit zu neuem Leben und neuen Metamorphosen zu geben, alle diese interessanten Fragen zu verfolgen müssen wir uns heute versagen und sie eingehender Sonderbehandlung vorbehalten.

---

von ihren zwei Haupterfindungen gebrauchten die Athener zwar den Weizen, nicht aber die Gesetze. Nachdem der Demos von Athen politisch abgewirtschaftet hat, zieht er sich auf seine kulturellen Verdienste resigniert zurück. Charakteristisch für die antike *fable convenue* ist Ciceros Rede *pro Flacco.* Die Spartaner haben hier nach § 63 immer noch die beste Erziehung; von den Athenern heisst es § 62: *Adsunt Athenienses, unde humanitas, doctrina, religio, fruges, iura, leges ortae atque in omnes terras distributae putantur.*

ZU DEN HISTORISCHEN ARBEITEN DER ÄLTESTEN PERIPATETIKER.

Rhein. Museum N. F. XLII (1887) S. 179—197.

I. Politieen-Politik und *πολιτικὰ τὰ πρὸς τοὺς καιρούς.*

179 Mit Recht ist von Theodor Bergk[1]) betont worden, dass die Politieen des Aristoteles nicht aufzufassen sind als eine bloss zu eigenem Gebrauch geschaffene Materialiensammlung, welche auf Reiz der Darstellung verzichtete, sondern dass sie ein gern gelesenes und viel benutztes Werk waren, stilistisch den Dialogen näher stehend als den Pragmatieen. Über Zweck und Nutzen einer derartigen Sammlung muss man vor allem die eigene Ansicht des Aristoteles vernehmen, welche er am Schluss der Nikomachischen Ethik, im bewussten Gegensatze zu Isokrates, wie Spengel[2]) richtig erkannt hat, entwickelt. Isokrates spricht sich de perm. § 83 abfällig über den Versuch einer idealen Gesetzgebung aus: *οὐδὲν γὰρ αὐτοὺς δεῖ ζητεῖν ἑτέρους, ἀλλὰ τοὺς παρὰ τοῖς ἄλλοις εὐδοκιμοῦντας πειραθῆναι συναγαγεῖν, ὃ ῥᾳδίως ὅστις ἂν οὖν βουληθεὶς ποιήσειεν.* Dem gegenüber betont Aristoteles, dass eine richtige Auswahl aus der Masse des Vorhandenen schon eine richtige Einsicht in das Wesen der Sache voraussetzt; richtig verwerten können Sammlungen von Gesetzen und Verfassungen daher nur die, welche im Besitze der richtigen Theorie über diese Probleme sind; der Laie wird auf Grund des Materials allein zwar nicht richtig urteilen lernen, immerhin jedoch für besseres

---

1) Rh. Mus. XXXV S. 87.

2) Comment. ad Aristot. art. rhet. p. 48.

Verständnis vorbereitet werden (*εὐσυνετώτεροι δ' εἰς ταῦτα τάχ' ἂν γένοιντο*). Ist hier auch zunächst nur im allgemeinen von derartigen Sammlungen die Rede, so muss doch die Anwendung auch auf des Philosophen eigene Arbeiten gemacht werden, zumal da unmittelbar darauf der Ausdruck *συνηγμέναι πολιτεῖαι* sich nur
180 als direktes Citat fassen lässt. Aristoteles beantwortet eben die unwissenschaftliche Forderung des Isokrates sowohl durch die Herausgabe der Politieen und der Theophrasts Namen tragenden Gesetze als durch die Politik. Die Vorarbeiten verhalten sich zur Politik wie die *τεχνῶν συναγωγή* zur Rhetorik oder der Dialog *περὶ ποιητῶν* zur Poetik.

Die Politik will die Politieen keineswegs überflüssig machen, überall setzt sie ihre Bekanntschaft voraus, vielfach zeigt sie nur im Umriss, wie dieselben zu benutzen seien. Vornehmlich dienen die Politieen den Büchern IV und V der Politik zur Grundlage, welche demnach in der überlieferten von Aristoteles selbst bestätigten Reihenfolge zu belassen sind[1]). Die Umrisse, welche Aristoteles hier gegeben hat, hat Theophrast dann in den vier Büchern der *πολιτικὰ τὰ πρὸς τοὺς καιρούς*[2]) ausgefüllt mit reichem historischem Material, welches er zum grossen Teil den Politieen entnahm. Dieser Sachverhalt ist von Henkel[3]) und Usener[4]) unzweifelhaft festgestellt worden. Dies Werk ist wegen seiner gefälligen Darstellung und seines reichen Inhalts viel benutzt worden und bildet wohl eine Hauptveranlassung für die geringe Benutzung der aristotelischen Politik, während es die noch inhaltsreicheren Politieen nicht zu verdrängen vermochte. Die Unzulänglichkeit der Wimmerschen Fragmentsammlung macht sich bei diesem Werke ganz besonders bemerklich; es wird keiner Entschuldigung bedürfen, wenn wir über die namentlich bezeugten Fragmente hinausgehend auch auf Umwegen uns das Bild seines reichen und wertvollen Inhalts zu vervollständigen suchen.

Farbe und Art der theophrastischen Politik vergegenwärtigen

---

1) Eth. Nic. X 10 p. 1181 b 25 *εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σώζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἑκάστας τῶν πολιτειῶν καὶ δια τίνας αἰτίας αἳ μὲν καλῶς αἳ δὲ τοὐναντίον πολιτεύονται.* In ähnlicher Weise liegen die *νόμοι* und *περὶ νομοθετῶν* (*πολιτευμάτων*?) dem zweiten Buche zu Grunde.

2) Usener Analecta Theophrastea p. 7 und 12.

3) Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staate S. 23.

4) Preussische Jahrbücher 1884 S. 22.

wir uns am besten an dem umfangreichsten der erhaltenen Fragmente, welches freilich bei Wimmer fehlt. Wir verdanken einem gelehrten Benutzer des Parthenius[1]) die Notiz, dass die Erzählung von der Naxierin Polykrite (c. 9) mit der des Naxiers Andriskos übereinstimme, dass aber derselbe Stoff auch von Theophrast *ἐν τῷ τῶν πρὸς τοὺς καιρούς* behandelt sei. Derselbe Benutzer giebt zu c. 18 der Geschichte von der Neaera nur Theophrast 181 an; das heisst, er erinnert sich zunächst nur diese Geschichte bei Theophrast gelesen zu haben, während er sich bei c. 9 entsann, dass die Erzählung in dieser Form nicht aus Theophrast, sondern aus einem seiner Gewährsmänner stamme. Beide Erzählungen können bei Theophrast nur dazu gedient haben zu veranschaulichen, wie aus erotischen Ursuchen grosse Entwickelungen entstehen oder gelöst werden, was Henkel a. a. O. richtig erkannt hat. Da sich nun beide Erzählungen verbunden bei Plutarch in einer von Parthenius etwas abweichenden Fassung finden, so dürfen wir bei der unzweifelhaften Vertrautheit Plutarchs gerade mit Theophrast die Erzählung de mulierum virtutibus 17 als einen Auszug aus Theophrast betrachten. Wenigstens ist die Annahme mehr als unwahrscheinlich, das Plutarch auf die naxische Lokalüberlieferung zurückgegangen sei und dazu eine Abweichung aus Aristoteles notiert habe, wenn er diese Erzählung und jedenfalls auch die Bezugnehmung auf Aristoteles in einem Werke vorfand, über welches er nach dem Kataloge des Lamprias eine eigene Schrift verfasst hatte; zudem passt die Bemerkung: *εἶτ' ἐπαύσατο* (sc. *ὁ πόλεμος*) *δι' ἀρετὴν γυναικὸς ὡς συνέστη διὰ μοχθηρίας* weit besser in den Gedankengang des theophrastischen Werkes, als in eine Schrift über die Tugenden der Weiber.

Wenn wir demnach auch das Citat aus Aristoteles Theophrast verdanken, so gewährt uns das einen Einblick in das Verhältnis der beiden Forscher. Die Abweichung der aristotelischen Darstellung von der naxischen Quelle, welcher Theophrast folgt, ist unwesentlich; augenscheinlich entspringt sie aus der Erwägung, dass eine Gefangene ihrem Herrn kaum derartige Zugeständnisse würde haben abnötigen können. Schwerlich legt Aristoteles selbst eine derartige Kritik an die Überlieferung an, sondern er wird einer anderen naxischen Quelle folgen; für die Politik Theophrasts

1) Vgl. hierüber Erwin Rohde, Der griechische Roman S. 114 ff.

folgt hieraus, dass der Verfasser zwar auf dem Boden der Politieen steht, dass er aber auch deren Quellen selbständig beherrscht und die Abweichungen von Aristoteles, die ihm geraten scheinen, 182 ausdrücklich anmerkt[1]). Häufig werden die Abweichungen Theophrasts von Aristoteles nicht gewesen sein, da man sich ja auch die Politieen kaum ohne die Mitwirkung Theophrasts entstanden denken kann[2]). In vollständiger Übereinstimmung befindet sich Theophrast mit Aristoteles nach dem Zeugnis des Polybios exc. l. XII 5 hinsichtlich der Gründungssage des epizephyrischen Lokroi (V. Rose Aristoteles pseudep. p. 469) und beiden giebt die lokale Überlieferung der Lokrer Recht gegen die masslosen Angriffe des Timaios. Die Gründungslegenden waren in den Politieen so eingehend berücksichtigt, dass Plutarch non posse suaviter vivi sec. Epic. 10 ihren Inhalt geradezu durch *κτίσεις καὶ πολιτεῖαι* wiedergiebt. Aristoteles suchte hier nur die volkstümliche Überlieferung auf Grund der besten Quellen festzustellen, gewiss mit vollem Verständnis für das Wesen der Sage. An mündlichen Informationen kann es bei dem ausgedehnten Schülerkreise nicht gefehlt haben, doch hat Aristoteles auch viele wichtige Nachrichten der lokalen Geschichtsschreiber aufbewahrt, wenn er auch keine Gewährsmänner zu nennen pflegt[3]).

---

1) Ein dem behandelten ähnlicher Fall findet sich bei Athenaeus VIII p. 348a, noch näher liegt es jedoch die Erzählung Plutarchs im 17. Kapitel des amatorius zu vergleichen. Die Erzählung von der Schlacht zwischen Chalkis und Eretria um das lelantische Feld, nach welcher wegen des Heldentodes des thessalischen Bundesgenossen Kleomachos die Knabenliebe in Chalkis zu öffentlicher Anerkennung kam, stammt offenbar aus bester Quelle. Eine Abweichung des Aristoteles in einer Einzelheit wird so angeführt, dass man sieht, dass auch dieser das ganze Ereignis behandelt hatte (ob im *ἐρωτικὸς* oder in der *χαλκ. πολιτεία* muss dahingestellt bleiben). Wahrscheinlich ist die plutarchische Version samt dem Aristotelescitat aus Theophrast übernommen.

2) Siehe Usener, Preuss. Jahrbücher 1884 S. 21.

3) So stammt die Schilderung von den Syssitien der Oinotrer Politik VII 10, welche sich jedenfalls ausführlicher in den *νόμιμα βαρβαρικά* fand, aus Antiochos, wie der Vergleich mit Dionys von Halikarnass ant. Rom. I 12 lehrt, und wie schon Niebuhr, Röm. Gesch. I 73 gesehen hat. Es verdient bemerkt zu werden, dass Aristoteles in der *κτίσις* von Tarent von Antiochos, dessen Version Strabo VI 278 C erhalten hat, abwich, also wohl bessere Informationen zu haben glaubte. Dies folgt allerdings aus Politik V 7 p. 1307b 30 noch nicht, doch muss man hier den sogenannten Herakleides mit heranziehen, welcher c. 26 berichtet: *ὅτε οἱ Λακεδαιμόνιοι Μεσσηνίοις ἐπολέμουν αἱ γυναῖκες ἀπόντων τούτων παῖδας τινὰς ἐγέννησαν οὓς ἐν ὑποψίαις εἶχον οἱ πατέρες ὡς οὐκ ὄντας αὐτῶν καὶ παρθενίας ἐκάλουν, οἳ δὲ*

Nach dem bisher Ermittelten kann es nicht aussichtslos erscheinen, wenn wir unsere Kenntnis des theophrastischen Werkes des weiteren aus Plutarch zu bereichern versuchen. Schon Henkel hat a. a. O. mit Recht einige Stellen Plutarchs, welche inhaltlich mit solchen der aristotelischen Politik übereinstimmen, auf Theophrast zurückgeführt. Denselben Weg hat mit Erfolg Gustav Heylbut betreten (De Theophrasti libris *περὶ φιλίας* Bonn 1876) und, während er selbst Theophrasts Werke über die Freundschaft nachgeht, hat er auch für die politischen Arbeiten desselben die Ausbeute aus Plutarch wahrscheinlich gemacht, dessen Verhalten seinen Gewährsmännern gegenüber er p. 11 treffend schildert. Plutarch fühlte sich zu Theophrast wohl nicht bloss durch die Fülle erlesenen historischen Materials, sondern auch durch eine gewisse Wahlverwandtschaft hingezogen; nicht selten scheint er ihn in den Viten aus eigener Lektüre zu citieren zwischen der fortlaufenden aus einem eigentlichen Historiker entnommenen Erzählung. *Φιλήκοος καὶ ἱστορικὸς παρ᾽ ὁντινοῦν τῶν φιλοσόφων* nennt er ihn im Alkibiades c. 10; sicher aus eigener Lektüre eingeschoben ist, was von Aristeides c. 25 erzählt wird. Es ist so recht geeignet die Beschäftigung mit der „Opportunitätspolitik" überhaupt neben der mit dem Staatsideal zu rechtfertigen, wenn sich sogar von Aristeides nachweisen lässt, dass er in der Praxis neben dem *δίκαιον* das *συμφέρον* anerkannte. 183

Henkel hat daher mit Recht als Grundsatz aufgestellt, dass Plutarchs Berührungen mit Aristoteles' Politik auf Theophrast zurückzuführen seien. Den von ihm gewonnenen Stellen lässt sich eine weitere hinzufügen. In Aristoteles' Politik V 10 werden einige Fälle angeführt, in welchen Herrscher aus Rache für Beleidigung in Liebesangelegenheiten ermordet wurden; es sind dies die Tyrannen Hipparch, Periander von Ambrakia, Philipp Amyntas, Euagoras und, aus ähnlichem Grunde, Archelaos. In Plutarchs amatorius c. 23 werden mit etwas abweichender Motivierung auf-

ἠγανάκτουν. . . Doehle, wenn er Geschichte Tarents (Programm des Strassburger Lyceums 1877) S. 4 alle Nachrichten über die Gründung Tarents auf Ephoros oder auf Antiochos zurückführt, hat diese Stelle nicht beachtet. Historischen Wert hat diese Version so wenig wie die anderen. Sie geht wie diese von dem unverstandenen Namen der Parthenier aus, die danach doch vielmehr *νόθοι* heissen müssten. Dass diese Version für die Tarentiner die günstigste ist, da die Parthenier danach in rechtmässiger Ehe vor dem Kriege gezeugt sind und ihre Väter *ἔντιμοι* bleiben, spricht dafür, dass sie eben die lokale ist. Vielleicht verdankt Aristoteles sie Aristoxenos.

geführt: Archelaos Alexander von Pherae und Periander. Athenaeus XIII p. 602a erwähnt mit derselben Motivierung die Ermordung des Hipparch nach Hieronymos, das vergebliche Attentat des Chariton und Melanippos auf Phalaris mit Anführung des 184 Herakleides (wohl auch nach Hieronymos), derselbe Melanippos wird aber auch in Plutarchs amatorius c. 16 genannt in Verbindung mit den Tyrannenmördern Aristogeiton und Antileon von Metapont. Endlich erzählt Aelian V. H. II 4 ausführlich das Attentat gegen Phalaris, VIII 9 gegen Archelaos, XI 8 gegen Hipparch (die Ermordung Philipps III 45 aus anderem Zusammenhang). Fasst man die einzelnen Bruchstücke dieses Katalogs erotischer Tyrannenmörder zusammen, so ergiebt sich eine Vermehrung und weitere Ausführung der von Aristoteles in der Politik angedeuteten Beispiele, welche mit Sicherheit auf die Arbeiten seiner nächsten Nachfolger zurückzuführen ist. Am nächsten liegt es hier an das vierte Buch der theophrastischen Politik zu denken, da die meisten jener Tyrannenmorde unter die dort behandelten Staatsumwälzungen aus erotischen Ursachen fallen.

Allerdings hatte auch Theophrasts Landsmann und Mitschüler Phainias die *τυράννων ἀναιρέσεις ἐκ τιμωρίας* in einer besonderen Schrift behandelt; wie weit er sich mit Theophrast deckte oder ihn ergänzte, ist nicht mehr zu ermitteln, aber auch unwesentlich, da die Werke beider als gleichartig und gleichwertig anzusehen sind. Wir können aus dem Werke des Phainias dem oben rekonstruierten Kataloge nach Athenaeus III p. 90e und X 438b die beiden Tyrannen Philoxenos und den jüngeren Skopas hinzufügen, obwohl von ihrem Tode nicht die Rede ist. Die von Plutarch amatorius c. 16 vorausgesetzte Geschichte von Antileon hat aus dem Werke des Phainias Parthenios c. 7 bewahrt. Der Schauplatz ist Heraklea bei Metapont, es bedeutet keine tiefergehende Verschiedenheit der Quellen, wenn bei Plutarch Antileon Metapontiner heisst. Die Erzählung des Phainias ist vortrefflich und theophrastischer Art ganz verwandt; echt peripatetisch ist die Beachtung der Denkmäler und Weihgeschenke, welche Phainias hier und bei Athenaeus VI p. 232c zeigt[1]).

1) Aus Phainias *περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ τυράννων* wird der Tod des Hipparinos bei Parthenios c. 24 stammen. Das Buch von Plass über die Tyrannis ist teilweise sehr unvollständig und flüchtig, Parthenius ist gar nicht benutzt, ebensowenig Lukian und Athenaeus kaum.

Immerhin ist aber bei der grösseren Verbreitung des theophrastischen Werkes dessen Benutzung wahrscheinlicher, auch können streng genommen misslungene Attentate wie das des Chariton und Melanippos in dem Werke des Phainias nicht behandelt gewesen sein.

Wenn wir jedoch auch mit Recht die Berührungen Plutarchs mit der aristotelischen Politik auf das Werk Theophrasts zurückführen, so ist die stoffliche Bereicherung unserer Kenntnis desselben immerhin gering, da sich Kriterium und Erschlossenes fast vollständig decken. Nun wird man bei Plutarchs Vorliebe für Theophrast leicht geneigt sein, Nachrichten von erlesener Gelehrsamkeit, welche vom breiten Strome der Geschichtsschreibung seitab liegen und sich zugleich bequem in den Rahmen seines Werkes einfügen, auf eben dieses Werk als Quelle zurückzuführen. Derart sind aber zum Teil die amatoriae narrationes und ein grosser Teil der Erzählungen in den virtutes mulierum. Namentlich in der letzteren Schrift finden sich die abgelegensten Gründungssagen meist mit erotischer Färbung ganz in der Art der von Aristoteles erzählten Gründung von Massalia. Es finden sich Kriege durch Eifersucht angefacht, durch Frauen beigelegt, Nachrichten, welche mit der als theophrastisch erkannten Erzählung von Polykrite vollständig gleichwertig sind. So wahrscheinlich von vornherein aber auch eine ausgedehntere Benutzung Theophrasts hier ist, so wird der Nachweis doch sehr erschwert durch den Umstand, dass Theophrast wie Aristoteles im wesentlichen die landschaftliche Überlieferung herzustellen sucht und man wohl geneigt sein könnte, einem so belesenen Manne wie Plutarch auch direkte Benutzung eines Charon von Lampsakos zuzutrauen. Auch die zahlreichen romantischen Züge werden ja nicht von den Peripatetikern in die Überlieferung hineingetragen, sondern sie sind vor dem Epos in der ionischen Volkssage vorhanden, ihr echt sagenhafter Charakter und ihr hohes Alter wird verbürgt durch die unabhängige Wiederkehr an den verschiedensten Punkten[1]).

185

1) Ein derartiges Motiv ist zum Beispiel die Liebe des Barbarenmädchens zum Führer der Feinde bis zum Verrat an den Ihrigen. Wir treffen diese Variationen der Skyllasage noch bei Plut. mul. virt. 8 und 19 in der melischen Kolonie Kryassa in Karien wie in Lampsakos, bei Athenaeus VIII p. 360 in Rhodos, bei Parthenius 5 in Ephesos, 21 in Methymna, 22 in Sardes. Parthenius vergleiche man mit der

186 Es könnte ja scheinen, als ob es für den Wert dieser Erzählungen ganz gleichgültig sei, ob Plutarch sie dem Theophrast verdankt oder ob er direkt aus den Lokalhistorikern schöpfte; es ist dies aber für die Zeitbestimmung und Würdigung jener Schriftsteller nicht gleichgültig, ebensowenig für die Beurteilung der griechischen Liebessage. Man ist leicht geneigt romantische Sagen erst in die Entstehungszeit der romantischen hellenistischen Dichtung zu verlegen; sobald sie sich aber bei Aristoteles oder Theophrast nachweisen lassen, sind es Volkssagen und die hellenistische Dichtung mag zum guten Teil durch die in den Sammelwerken der Peripatetiker erst allgemeiner zugänglich werdenden Schätze der Sage angeregt worden sein.

Für sehr wahrscheinlich wird der theophrastische Ursprung der besprochenen plutarchischen Erzählungen dann gelten können, wenn sich ausser allgemeiner Angemessenheit für den Rahmen des theophrastischen Werkes noch speciell peripatetische Gedanken oder stilistische Anklänge an Theophrast nachweisen lassen. Ersteres ist aber der Fall im 26. Kapitel der mulierum virtutes, der Erzählung von der Kymaeerin Xenokrite. Dass diese *τυράννου ἀναίρεσις ἐκ τιμωρίας* in den Zusammenhang des theophrastischen Werkes vortrefflich passte, ist einleuchtend, dass sie aus Theophrast entnommen ist, lehrt folgende Zusammenstellung:

Plut. mul. virt. 26	Aristoteles polit. V 11 p. 1313 b
ἔτυχε δὲ κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ τάφρον ἄγων κύκλῳ περὶ τὴν χώραν ὁ Ἀριστόδημος οὔτ᾽ ἀναγκαῖον ἔργον	*καὶ τὸ πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους τυραννικόν, ὅπως ἥ τε φυλακὴ τρέφηται καὶ πρὸς τῷ καθ᾽*

langobardischen Sage im Chronicon Novaliciense ed. Bethmann l. III 14, wo gewiss nicht an Entlehnung gedacht werden kann, während in die Tarpejasage das erotische Element erst von Properz (V 4) aus der Skyllasage übertragen ist (Niebuhr RG. I S. 154). Jenen Sagen verwandt ist der Zug, der sich in vielen Märchen findet, dass Frau und Tochter des menschenfressenden Riesen dem Fremdling freundlich gesinnt ist. Ebenso verbreitet ist das Motiv der Bellerophon- und Hippolytossage. Ich kann Rohde nicht glauben, dass in Tanagra, Milet, Tenedos Nachbildungen der letzteren vorliegen sollten, ebensowenig, dass die massaliotische Sage persisch beeinflusst sei (vgl. Gr. Roman S. 31 und 45), schon weil sich in Tanagra die Sage an einen alten Kult des Eunostos knüpfte (Plut. quaest. graecae 40), in Milet an einen Linienwechsel in der Königsliste (Aristoteles bei Parthenios 14 V. Rose p. 501). Die Verbreitung dieser Sagen beweist vielmehr, dass sie älter sind als die Trennung der Stämme. Auffallend ist im Vergleich zu den historisch hellen Zeiten, welche Rolle gerade in den ionischen Sagen die Frau spielt; das spricht für eine Altertümlichkeit, welche der des Epos mindestens gleich kommt.

οὔτε χρήσιμον, ἄλλως δὲ τρίβειν καὶ ἀποκναίειν πόνοις καὶ ἀσχολίαις τοὺς πολίτας βουλόμενος.

ἡμέραν ὄντες ἄσχολοι ὦσιν ἐπιβουλεύειν. παράδειγμα δὲ τούτου αἵ τε πυραμίδες αἱ περὶ Αἴγυπτον 187 *. . . . . πάντα γὰρ ταῦτα δύναται ταὐτὸν ἀσχολίαν καὶ πενίαν τῶν ἀρχομένων.*

Die Beobachtung, dass die Tyrannen bei ihren Unterthanen den Gedanken an Empörung nicht aufkommen lassen durch Beschäftigung an grossen Bauten, ist nicht so naheliegend, dass Plutarch zufällig sollte darauf verfallen sein. Zum Überfluss lehren uns Suidas und Photios s. *Κυψελιδῶν ἀνάθημα,* dass Theophrast im zweiten Buche der *καιροί* hierin den Ausführungen seines Lehrers sich angeschlossen habe. Die Erzählung von der Xenokrite wird demnach aus dem vierten Buche stammen, der bezeichnende Satz bringt einen Nachtrag im kleinen zu den monumentalen Beispielen des zweiten Buches. In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn Plutarch Solon c. 31 erzählt: *ὡς δὲ Θεόφραστος ἱστόρηκε καὶ τὸν τῆς ἀργίας νόμον οὐ Σόλων ἔθηκεν ἀλλὰ Πεισίστρατος ᾧ τήν τε χώραν ἐνεργεστέραν καὶ τὴν χώραν ἠρεμαιοτέραν ἐποίησεν.* Man kann sich der Vermutung kaum entziehen, dass die Stelle des Theophrast, auf welche Plutarch sich bezieht, erhalten sei bei Aelian V. H. IX 25: *Πεισίστρατος ὅτε τῆς ἀρχῆς ἐγκρατὴς ἐγένετο μετεπέμπετο τοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἀποσχολάζοντας καὶ ἐπυνθάνετο, τί δήποτε εἴη τὸ αἴτιον τοῦ ἀλύειν αὐτούς, καὶ ἐπέλεγεν· εἰ μέν σοι τέθνηκε ζεῦγος παρ᾽ ἐμοῦ λαβὼν ἄπιθι καὶ ἐργάζου, εἰ δὲ ἀπορεῖς σπερμάτων παρ᾽ ἐμοῦ σοι γενέσθω. δεδιὼς μὴ ἡ σχολὴ τούτων ἐπιβουλὴν τέκῃ.*

Falls nun der theophrastische Ursprung der Erzählung Plutarchs wahrscheinlich gemacht ist, wäre es von Interesse festzustellen, gegen wen am Anfang die Polemik über den Namen des Malakos gerichtet sei. Die bestrittene Etymologie findet sich in der ausführlichen Episode bei Dionys von Halikarnass VII 2—12, welche offenbar aus griechischer Quelle stammt. Am nächsten liegt es anzunehmen, Ephoros habe ausführlich über Kyme gehandelt und aus ihm stamme dann die Erzählung bei Dionysios wie Diodor VII frg. 10[1]). Charakteristisch für den Peripatetiker ist in Plutarchs 188

1) Das Verhältnis des Ephoros zu den aristotelischen Politieen bleibt noch zu untersuchen. Unabhängig voneinander sind beide Unternehmungen keinesfalls zu denken. Wenn aber Ephoros auf *κτίσεις* und Verfassungen besondere Sorgfalt verwendet, wenn er aus Denkmälern und Dichterstellen antiquarisch-historische Schlüsse

Erzählung auch die italische Glosse malakos = *ἀντίπαις* und die Erklärung der kymäischen *κορωνισταί* = *κομῶντες*.

Aúf echt volkstümlicher Überlieferung beruht sicher die Gründungssage von Syrakus, welche Plutarch in den amatoriae narrationes c. 2 erzählt. Schon die Töchter des Archias Ortygia und Syrakussa hätten davon abhalten sollen, die Erzählung für geschichtlich zu nehmen [1]). Wenn aber Aktaion ein ähnliches Schicksal erleidet wie sein mythischer Namensvetter, so ist das kein merkwürdiger Zufall, sondern eben mehr als blosse Namensgleichheit. Ebensowenig ist sein Rächer zufällig mit dem Sohne des Herakles und der Auge gleichnamig. Der Gegenstand dieser Erzählung, grosse Begebenheiten als Folge erotischer Verwickelungen, würde sich mit der Vorstellung, welche wir uns von der Beschaffenheit des theophrastischen Werkes gebildet haben, sehr wohl vertragen, doch lassen sich aus Plutarch allein keine zwingenden Gründe für theophrastischen Ursprung der Erzählung beibringen. Nun haben sich aber Bruchstücke einer ausführlicheren Darstellung derselben Begebenheit aus Diodor erhalten, welche in ihrem blühenden Stil sich auffällig von dem sonstigen Charakter dieses Historikers abheben, Buch VIII frg. 7 und 8 [2]). Eine

---

zieht, so ist er hierin schwerlich der Lehrer des Aristoteles. Viel eher ist die Geschichte des Ephoros als ein Konkurrenzunternehmen der isokratischen Schule gegen die Politieen aufzufassen. Dass Ephoros sich dabei zum Beispiel die kretische Verfassung ziemlich ungeniert von Aristoteles angeeignet hat, hat nach antiken Begriffen nichts Anstössiges. Da nun das Werk des Ephoros bald nach 340 erschienen sein wird, so wäre damit ein terminus ante quem für die Herausgabe der Politieen gewonnen. Wenn Conrad Trieber in seinem Aufsatze über Pheidon von Argos (Historische Aufsätze dem Andenken von Georg Waitz gewidmet S. 11) die Behauptung aufstellt, dass ihn in der Politik Aristoteles regelmässig als historische Unterlage benutze, so vergisst er ganz, dass er dasselbe Verhältnis für die Politieen würde nachzuweisen haben.

1) Wie Grote, Gesch. Griechenlands (übers. von Meissner) II 4 thut.

2) Die anderen Erwähnungen der Sage bei Alexander dem Aetoler frg. I v. 7 (bei Parthenios 14) und dem Scholiasten zu Apollonios Argonautica IV 1212 bringen keine neuen Züge, nur dass sie die zeitlose Sage mit der Vertreibung der Bakchiaden in Verbindung bringen, während die plutarchische Version entschieden Syrakus und wahrscheinlich einen dortigen Kult zum Ausgangspunkte hat. Wenn Konrad Trieber a. a. O. S. 4 behauptet, der Bericht Plutarchs unterscheide sich von dem des Timaios (? Schol. in Apoll.) und Diodor dadurch, dass Pheidon eine Generation vor Archias gesetzt werde, so ist das wohl ein Druckfehler, da Pheidon bei Diodor gar nicht vorkommt. Es ist kein Grund anzunehmen, dass Diodor und Plutarch verschiedene Versionen vertreten.

stilistische Eigentümlichkeit des Theophrast, aus den Charakteren 189
genugsam bekannt und von Heylbut a. a. O. S. 31 mit Glück zur Gewinnung theophrastischer Partieen aus Plutarch benutzt, die Verbindung von *δεινός* mit dem Infinitiv aoristi findet sich aber bei Diodor in Fragment 7:

Προέπιπτεν εἰς ἀνάξια τῆς περὶ αὐτὸν δόξης ἁμαρτήματα. δεινὸς γὰρ ὁ ἔρως σφῆλαι τοὺς νέους καὶ μάλιστα τοὺς μεγαλοφρονοῦντας ἐπὶ τῇ τοῦ σώματος ῥώμῃ. διὸ καὶ παρεισήγαγον οἱ παλαιοὶ τῶν μυθογράφων τὸν ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀνίκητον Ἡρακλέα ὑπὸ τῆς τούτου δυνάμεως νικώμενον. Zu letzterem Satze bietet wiederum Aristoteles eine schlagende Parallele Politik II 9 p. 1269 *ἔοικε γὰρ ὁ μυθολογήσας πρῶτος οὐκ ἀλόγως συζεῦξαι τὸν Ἄρη πρὸς τὴν Ἀφροδίτην· ἢ γὰρ πρὸς τὴν τῶν ἀῤῥένων ὁμιλίαν ἢ πρὸς τὴν τῶν γυναικῶν φαίνονται κατακώχιμοι πάντες οἱ τοιοῦτοι* (sc. *οἱ πολεμικοί*). Im achten Fragment ist die *τύχης περιπέτεια* gut peripatetisch.

Ob die Erzählung in den *καιροί* des Theophrast oder im *ἐρωτικός* gestanden habe, lässt sich natürlich nicht entscheiden. Wenn wir sie, wie ich glaube mit Recht, auf Theophrast überhaupt zurückgeführt haben, so zeigt sie zugleich die verhältnismässig grosse Selbständigkeit Plutarchs in der Formgebung und wird geneigt machen, für manche Erzählung in den virtutes mulierum, welche an wertvollem historischen und sagenhaften Gehalt den Erzählungen von Polykrite und Xenokrite nicht nachsteht, theophrastischen Ursprung wahrscheinlich zu finden. So hat sicher den Charon von Lampsakos (mul. virt. 19) Theophrast leicht durch Straton erhalten können; ob Plutarch das in ionischem Dialekte geschriebene Werk selbst benutzte, ist mir bei aller Achtung vor seiner Belesenheit fraglich.

II. *Νόμοι* und *νόμιμα βαρβαρικά*[1]).

Schon in den Politieen wird sehr viel auf Gesetze und Einrichtungen Rücksicht genommen und ebenso in der Politik, aber immer nur im Hinblick auf die Verfassungsform. Man könnte also zweifeln, ob die staunenswerte Arbeit der *νόμοι,* welche von Aristoteles und Theophrast gemeinsam redigiert wurde und bis 190
auf Jakob Grimms deutsche Rechtsaltertümer nicht ihresgleichen

1) [Vgl. oben S. 297 ff.].

gesehen hat, mehr ein die Politieen vervollständigendes corpus iuris gewesen sei, oder ob es der Politik die Nomothetik als Hilfswissenschaft zur Seite stellte. Dass in der That beide Zwecke vereinigt wurden, zeigt das einzige längere Bruchstück, welches erhalten ist bei Stobaeus flor. 44, 22 *ἐκ τῶν Θεοφράστου περὶ συμβολαίων*. Der reiche Stoff erscheint hier systematisch geordnet und die Vorteile der einzelnen Gesetzesbestimmungen werden gegeneinander abgewogen. Das einzige Fragment, welches ausserdem die Anordnung nach inhaltlichem Gesichtspunkte erkennen lässt, ist das bei Athenaeus X p. 429 und Aelian V. H. II 37 und 38 erhaltene, das man *περὶ ὑδροποσίας* nennen kann [1]). Dass Theophrast nicht am Anfang, sondern erst bei den Milesiern angeführt wird, hat darin seinen Grund, dass ein Kompilator die ungewöhnliche Vorsicht hatte, die Verantwortung für das *ἔτι καὶ νῦν* von sich abzuwälzen. Dass auch die römische Sitte schon von Theophrast erwähnt war, folgt aus Plutarch quaest. Rom. 6, welche aus den *νόμιμα βαρβαρικά* stammt. Man wird diesem Verzeichnisse Theophrasts getrost die Keer aus Herakleides' Politieen IX hinzufügen dürfen, wie denn die Politieen ebensogut den *νόμοι* vorarbeiteten als der Politik. So lässt sich zum Beispiel erweisen, dass die Gesetzgebung des Zaleukos in der *Λοκρῶν πολιτεία* behandelt war. Dass Aristoteles die Existenz des Zaleukos nicht bezweifelt, geht aus Politik II 12 hervor. Wenn nun Cicero de legibus II 6, 14 (ad Atticum VII 18) berichtet, dass gerade hierüber Timaeus den Theophrast angegriffen habe, so muss man dies mit 191 dem von Polybios erwähnten Angriff auf Aristoteles und Theophrast wegen der *κτίσις* von Lokroi kombinieren und in der That ver-

1) Es würde sich lohnen, nach dem theophrastischen Plane eine *νόμων συναγωγή* zu veranstalten. Da das Werk noch viel vereinzelter steht als die Politieen, so gehen hier wohl die meisten guten Nachrichten auf Theophrast zurück, ohne dass es sich im einzelnen Falle erweisen liesse. Von der Gesetzgebung *περὶ μοιχείας* z. B. liegen gerade in der peripatetisch gefärbten Litteratur noch zahlreiche Bruchstücke vor. Plut. quaest. graec. 2 stammt in dieser Form nicht aus den *νόμοι*, sondern wohl sicher aus der *Κυμαίων πολιτεία*, wie überhaupt gerade diese Schrift vollständig auf besten peripatetischen Quellen beruht. Da sich an mehreren Stellen Benutzung der aristotelischen Politieen ohne Nennung des Aristoteles nachweisen lässt (z. B. 20, 28, 35), so ist auch für die wertvollen Nachrichten aus der Geschichte von Samos Megara Tanagra dieselbe Quelle sehr wahrscheinlich. Die Rücksicht, die Aristoteles überall auf Sprichwörter und dunkle Ausdrücke nahm, begünstigte die paradoxographe Verwertung.

bürgt Herakleides πολ. 30, dass dieselbe Erzählung von Zaleukos, welche wir bei Aelian V. H. XIII 47 lesen, wie dieser gezwungen war, sein Gesetz gegen Ehebruch an seinem Sohne in Kraft treten zu lassen, auch in Aristoteles' Politieen stand[1]. Das Sagenhafte dieser Geschichte wird Aristoteles, der selbst eine ähnliche Sage von Tenedos beigebracht hatte (V. Rose p. 531), nicht entgangen sein, er hält eben auch hier die volkstümliche Überlieferung der Aufzeichnung für wert[2]. Der Angriff des Timaios ist gegenstandslos und es ist Zufall, wenn er in der Existenzfrage recht hat[3]. Jedenfalls hatte Theophrast den Zaleukos übereinstimmend mit Aristoteles in den ⟨πολιτεύματα⟩ νομοθετῶν (Laert. Diog. V 45 Usener anal. Theophr. p. 6) behandelt, welche als Vorarbeit oder weitere Ausführung des zweiten Buches der aristotelischen Politik zu fassen sind.

Die *νόμιμα βαρβαρικά* traten ergänzend zu den *πολιτεῖαι* und den *νόμοι* hinzu, vornehmlich wohl zu den letzteren. Die Politik setzt sie gleichfalls voraus. *Νόμιμα* ist für Aristoteles gleichbedeutend mit Gewohnheitsrecht, *νόμος ἄγραφος* und *ἔθος* überhaupt. Pol. II 8 p. 1268 b sagt er von den alten *νόμοι* insgemein, sie seien sehr einfach und b a r b a r i s c h und gebraucht unmittelbar darauf *νόμιμον* und *νόμος* synonym für eine altertümliche Rechtssatzung der Kymaeer. Wenn sonach *νόμιμον* nur als eine frühe Stufe von *νόμος* zu betrachten ist, so schlossen wohl auch die beiden Werke unmittelbar aneinander an, und sind wir berechtigt auch für die *νόμιμα* dieselbe Ansetzung vorauszusetzen. 192
Eine erwünschte Bestätigung findet diese Annahme durch eine Stelle der Politik IV 2 p. 1324 b. Nach den einleitenden Worten: *ἐν ἐνίοις γὰρ καὶ νόμοι τινὲς εἰσι παροξύνοντες πρὸς τὴν ἀρετὴν ταύτην* (sc. *τὴν πολεμικήν*) folgt eine sehr gelehrte Aufzählung von bar-

---

1) Die Unterschätzung der Politieen selbst veranlasst V. Rose auch diese Excerpte zu wenig heranzuziehen; bis jetzt berechtigt nichts für diesen dürren Auszug andere Quellen als das aristotelische Werk anzunehmen, und man muss daher den sogenannten Herakleides immerhin als Inhaltsangabe willkommen heissen. Besondere Politieen des Pontikers Herakleides brauchen gar nicht existiert zu haben, es wird eine der in der peripatetischen Schule wegen der Arbeitsteilung so häufigen Polyonymieen vorliegen.

2) Ebenso erzählt er des Zaleukos Berufung zum Gesetzgeber nach der lokrischen Volkssage (Schol. in Pindari Olymp. XI 17 Rose p. 498).

3) Zaleukos (= Διάλευκος) ist genau so wesenhaft als Lykurgos, mit dem er nicht nur etymologisch die Hälfte seines Namens, sondern auch die Einäugigkeit gemeinsam hat, wenn diese auch anders motiviert wird.

barischen Sitten, welche Privilegien für den Tapferen in sich schliessen. Dass dies nur ein Auszug aus den *νόμιμα βαρβαρικά* sei, möchte ich aus den Schlussworten folgern: *καὶ ἕτερα δὴ παρ' ἑτέροις ἔστι τοιαῦτα πολλά, τὰ μὲν ἐν νόμοις περιειλημμένα τὰ δὲ ἐν ἔθεσιν.* Hier ist deutlich, wie Aristoteles als Zwischenbegriff zwischen *νόμος* und *ἔθος νόμιμον* gebraucht, wozu noch zu vergleichen ist Herakleides *πολ.* 15 von den Lykiern: *νόμοις δὲ οὐ χρῶνται ἀλλ' ἔθεσιν.* Dass die sachliche Anordnung, welche die Stelle der Politik zeigt, auch schon in den *νόμιμα* selbst zur Anwendung kam, scheint mir auch daraus zu folgen, dass eine aufzählende Erwähnung dieser Gebräuche zum Teil schon in den Politieen stattgefunden hatte und jedenfalls in diesem Rahmen vollständig möglich war, wenn nicht gerade das Princip der Vergleichung eine besondere Behandlung bedingt hätte.

Wenigstens vom Material dieses interessanten Werkes ist uns ein Teil erhalten in der *παραδόξων ἐθῶν συναγωγή* des Nikolaos von Damaskos, von welchem nicht nur bei Stobaeus, sondern zum Teil vollständiger bei Aelian Bruchstücke erhalten sind. Auch das sechste Kapitel des zweiten Buches des Valerius Maximus scheint auf diese Quelle zurückzugehen. Wenn sich in einzelnen Fällen die Abhängigkeit von Aristoteles nachweisen lässt, so wird man gern geneigt sein, zuzugeben, dass der schnellschreibende Diplomat, welcher die philosophischen Schriften des Aristoteles paraphrasierte [1]), wohl am wenigsten auf dem Gebiete der vergleichenden Kulturgeschichte, das Aristoteles geschaffen hat, eigensinnig an einer bequemen Fundgrube vorbeigegangen sein wird, um sich das Material mühsam aus den ursprünglichen Quellen zusammenzusuchen [2]).

---

1) Vgl. Nicolai Damasceni de plantis libri II ed. E. H. F. Meyer praefatio p. XIV s. Müller FHG. III 344. Zeller, Philosophie d. Gr. III 1^3 S. 629, 1 und Usener, Ges. Abh. von J. Bernays II 281 f.

2) Dass Nikolaos und Herakleides aus Aristoteles' Politieen hauptsächlich schöpfen, hat schon Corays in der Ausgabe der Politik S. 3 angenommen; dass Aristoteles nicht die einzige Quelle ist, ist Schneidewin (praef. in Heraclidis politias p. LIII) unbedenklich zuzugeben. Dass z. B. für die Einrichtungen der Spartiaten Xenophons enkomiastischere Darstellung benutzt ist, hat schon Cobet mnemos. VII p. 324 ausgesprochen und Conrad Trieber quaestiones Laconicae I des breiteren ausgeführt. Wenn Photius cod. 189 Berührungen mit Konon und den paradoxa des Alexandros findet, so ist das nicht weiter wunderbar. Die Athetese Triebers ist willkürlich, er vergisst, dass bei Stobaeus nur Excerpte aus Nikolaos vorliegen, wo dann allerdings manches missverstanden ist.

In der nikomachischen Ethik III 10 p. 1115b (Eudem. III 1) 193
führt Aristoteles die Kelten als Beispiel der *ἀναλγησία* an, wenn sie, wie man sagt, weder Erdbeben noch Wogen scheuen. Er nimmt hierauf Bezug, wie auf eine bekannte Thatsache, ähnlich wie sonst mitunter auf Ereignisse oder Einrichtungen, welche in den Politieen ausführlicher dargestellt waren. Die vollständige Ausführung dieser Andeutung giebt nun aber Nikolaos bei Aelian V. H. XII 23 und Stobaeus flor. 7, 40. Dass diese Schilderung erst auf Grund der aristotelischen Andeutung ausgesponnen sei, ist nicht wahrscheinlich. Ebensowenig lässt sich ein anderer Gewährsmann dafür nachweisen: Denn wenn Strabo sich Buch VII p. 293 mit dieser Schilderung bekannt zeigt, so kann der anonyme Vertreter derselben (*ὁ φήσας*) sehr wohl Nikolaos sein; von Ephoros wird derselbe deutlich geschieden, noch weniger ist mit Müller FHG. III p. 457 an Poseidonios zu denken. Die einfachste Lösung ist die Annahme, dass Nikolaos die ausführlichere Schilderung den *νόμιμα βαρβαρικά* entnahm, auf welche sich Aristoteles in der Ethik kurz bezieht, wodurch es dann den Anschein gewinnt, als beziehe er sich auf Nikolaos[1]).

Aristoteles erzählt in der Politik II 3 p. 1262a *εἶναι γάρ τισι τῶν ἄνω Λιβύων κοινὰς τὰς γυναῖκας τὰ μέντοι γενόμενα τέκνα διαιρεῖσθαι κατὰ τὰς ὁμοιότητας.* Die Ausführung dieser Andeutung findet sich bei Nikolaos Stobaeus flor. 44, 41. Nun erzählt etwas sehr Ähnliches von den am tritonischen See wohnenden Auseern allerdings Herodot IV 180, aber sowohl die Abweichung des Namens (bei Nikolaos Libyrnier), so wie der Zeit des *ἀναγνωρισμός* (bei Herodot drei Monate, bei Nikolaos fünf Jahre) beweisen, dass Nikolaos hier nicht aus Herodot schöpft. Mit grösster Wahrscheinlichkeit werden wir also auch hier die *νόμιμα βαρβαρικά* als 194
Quelle annehmen. Wenn andererseits Nikolaos auch oft mit Herodot übereinstimmt, da sich Aristoteles dies reiche Material sicher nicht hat entgehen lassen, so boten doch sicherlich die Alexanderzüge Gelegenheit zu mannigfachen Ergänzungen und Korrekturen. So beweist die Nachricht über die Bräutigamswahl der Machlyer, die Sitten der Ataranten und überhaupt der afrikanischen Stämme (Stob. 44, 41), dass Nikolaos aus einer reich-

1) Dass Aristoteles über die Kelten eingehendere Studien gemacht hat, geht auch aus ihrer wiederholten Berücksichtigung in der Politik hervor. Falls Ephoros sich hier in einzelnem mit ihm berührte, ist er sicherlich der empfangende Teil.

haltigeren Quelle schöpfte als Herodot war. Stobaeus 123, 12 am Schlusse wird eine Parallele aus Herodot citiert, ein sicheres Anzeichen, dass dieser nicht Hauptquelle ist.

Wenn sich ferner zum Beispiel betreffs der Lukaner[1]) Kreter und Lykier Übereinstimmungen zwischen Nikolaos und dem sogenannten Herakleides finden, so spricht auch dies wieder für die Benutzung des Aristoteles, zugleich aber gegen alleinige Benutzung der *νόμιμα*. Es ist auch natürlich, dass Nikolaos daneben die *νόμοι* und die Politieen benutzte, da sich seine Sammlung nicht auf die Barbaren beschränkte. Von den Politieen entlehnt er die äusserliche ethnographische Anordnung; dass diese nicht die ursprüngliche war, ist an einzelnen Beispielen noch klar, zum Beispiel stammt die Nachricht über die Lukaner, welche zusammen mit den Athenern erwähnt werden bei Stobaeus 44, 41, aus den *νόμοι περὶ ἀργίας*, während die andere Nachricht über dasselbe Volk bei Aelian VI 1 sus den Politieen stammt, wie der Vergleich mit Herakleides lehrt.

Wenn *Τυῤῥηνῶν* und *Ῥωμαίων νόμιμα* citiert werden, so folgt daraus wohl nicht, dass die Anordnung dieselbe war, wie die der Politieen, sondern es liegt nur eine ungenaue Citierweise vor. Aus dem Satze, den Athenaeus epit. I p. 23 citiert, folgt gerade, dass neben den Etruskern noch andere Völker als Beispiele für dieselbe Sitte genannt waren, nicht andere Sitten desselben Volkes, sonst müsste es heissen *δειπνοῦσι δὲ οἱ Τυῤῥηνοὶ* statt *οἱ δὲ Τ. δειπνοῦσι.*

Schon von dem jüngeren Theodektes aus Phaselis waren nach Suidas die aristotelischen *νόμιμα* neu herausgegeben oder excerpiert worden. Wenn manche Nachricht auch zu Strabo ihren Weg fand, so kann uns das nicht wunder nehmen; wie auf anderem Gebiete die Alexandriner, so haben in der Geschichtswissenschaft seit dem Babylonier Diogenes die Stoiker das Erbe des Aristoteles angetreten, während die Peripatetiker zu Anekdoten-
195 sammlern herabgesunken waren. Wir müssen Nikolaos Dank wissen, dass er uns von dem kostbaren Material einen Teil erhalten hat, doch war das Interesse, welches ihn trieb, nicht das eines vergleichenden Kulturhistorikers, sondern das des Paradoxographen[2]).

---

1) Aelian V. H. IV 1.

2) Die Vorgänger des Aristoteles in der Ethnologie waren doppelter Art. Die Logographen und Herodot sammelten aus *πολυμαθίη* ein reiches Material für fremde Völkerkunde, doch ungefähr gleichzeitig machte man die Verschiedenheit der Sitten

III. Sakralaltertümer.

Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit, deren Bruchstücke von Jakob Bernays musterhaft von der neuplatonischen Hülle befreit und erläutert worden sind, kann bei ihren inhaltlichen und formalen Vorzügen nicht ohne weitgehenden Einfluss geblieben sein und muss, bevor Porphyrios die Trümmer rettete, Spuren hinterlassen haben. Ob Herakleides, der bei Porphyrios in betreff der Fleischkost die Ansicht des gemeinen Mannes vertritt, gegen Theophrast schrieb oder von diesem bekämpft wurde, lässt sich, da wir die Zeitfolge der beiderseitigen Auslassungen nicht kennen, nicht ausmachen. Sicher jedoch ist, dass Theophrasts Schilderung vom unschuldigen Zustande der ersten Menschen Dikaiarch die Veranlassung gab zur Schöpfung des goldenen Zeitalters, welches dann durch Poseidonios in die römische Litteratur übertragen wurde (vgl. Seneca ep. 90), wo es auf verwandten Volksglauben stossend eine grosse Rolle spielt.

Ein Bruchstück des Werkes, das sich bei Porphyrios nicht findet, glaube ich aus den so ergiebigen quaestiones graecae Plutarchs nachweisen zu können. Es ist ein speciell theophrastischer Lehrsatz, dass zunächst aus Kannibalismus sich Menschen- 196 opfer entwickelt haben, an deren Stelle dann Tieropfer traten, welche ihrerseits erst das Fleischessen hervorriefen (vgl. Porphyrios de abst. II c. 8 und 27, Bernays S. 57, 87 und 118). Nun erzählt Plutarch quaest. gr. c. 38 einen Fall, welcher ganz geeignet ist, diesen Satz zu belegen, in dem ein Menschenopfer aus mythischem Kannibalismus abgeleitet wird. Das Beispiel der

---

der philosophischen Theorie dienstbar, dass es kein φύσει δίκαιον gebe. Das älteste mir bekannte Beispiel für diese Anwenduug ist die zweite διάλεξις jenes Anonymus, der als Anhang zu Sextus Empiricus erhalten ist und den Blass Simmias, Bergk Miltas, Teichmüller Simon nennen möchte. Jedenfalls schrieb er gegen Anfang des vierten Jahrhunderts. Aus der sophistischen nahm die pyrrhoneische Skepsis dies Argument an, wenn sie es nicht vielleicht auch bei Demokrit vorfand. Aber auch die Dogmatiker bedienten sich seiner, um etwas als ἀδιάφορον nachzuweisen, zum Beispiel Chrysipp gegen die Sorge um das Begräbnis (Cicero Tusc. I 45, 108). Für einen derartigen Zweck sind auch aus Nikolaos die verschiedenen Bestattungsarten bei Stobaeus 123, 12 excerpiert, wie der Vergleich der Umgebung jener Stelle mit Cicero lehrt. Deshalb beweist dieses Fragment nichts für eine gegenständliche Anordnung bei Nikolaos.

Minyastöchter[1]) ist ganz gleichartig mit dem von Theophrast c. 8 angeführten der Bassaren, welche sich gleichfalls in bakchischem Wahnsinn gegenseitig zerfleischen. Da an dieser Stelle bei Porphyrios das theophrastische Excerpt plötzlich abbricht, so kann die plutarchische Erzählung sehr wohl bei Theophrast unmittelbar angeschlossen haben. Wenn Plutarch den Opferbrauch, welcher mit Menschenmord endigen konnte, *μέχρι νῦν* bestehen und gerade aus seiner Zeit (*ἐφ᾽ ἡμῶν*) einen Fall tragisch ausgehen lässt, so verrät er sich eben hierdurch als Plagiator ganz wie Porphyrios II 27. Dass unter der Römerherrschaft mit derlei Greuel energisch aufgeräumt wurde, hat Bernays S. 110 und 188 gezeigt. Auch die spielende Etymologie (*Ἀιολεῖαι = ὀλόαι*) findet in den Fragmenten bei Porphyrios' Analogieen. Wahrscheinlich geht auch quaest. gr. 6 auf Theophrast, wenn auch vielleicht nicht auf *περὶ εὐσεβείας* zurück. Es wird dort nämlich ein Beweis gebracht zu dem Satze, welcher sich bei Porphyrios c. 6 findet, dass Gerstenopfer dem blutigen Opfer vorangegangen seien, mit Berufung auf ein opuntisches Opferamt.

Auch Aelian zeigt Anklänge an Porphyrios. Porphyrios II c. 31 heisst es: *οὕτως οὔτε τὸ παλαιὸν ὅσιον ἦν κτείνειν τὰ συνεργὰ τοῖς βίοις ἡμῶν ζῷα*, ganz ähnlich V. H. V 14 *βοῦν ἀρότην καὶ ὑπὸ ζυγὸν πονήσαντα σὺν ἀρότρῳ ἢ καὶ σὺν τῇ ἁμάξῃ μηδὲ τοῦτον θύειν ὅτι καὶ οὗτος εἴη ἂν γεωργὸς καὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις καμάτων κοινωνός.* Indes wird die Nachricht, wie sie bei Aelian steht, wohl nicht aus *περὶ εὐσεβείας*, sondern mittelbar aus den *νόμοι* stammen, wo sich wahrscheinlich denn auch das phrygische Gesetz fand, das Nikolaos Stob. 44, 41 erhalten hat: *ἐὰν δέ τις παρ᾽ αὐτοῖς γεωργικὸν βοῦν ἀποκτείνῃ ἢ σκεῦος τῶν περὶ γεωργίαν κλέψῃ θανάτῳ ζημιοῦσι.* Diejenigen Schriftsteller, welche Aelian Bruchstücke der *νόμοι* vermittelten, haben gerade für Attika die vergleichende Be- 197 handlung schon aufgegeben. Es wird ihnen des Phalereers Demetrios Werk *περὶ τῆς Ἀθήνησι νομοθεσίας* zu Grunde liegen.

Wenn schon im Verlaufe dieser kurzen Untersuchung Aelian häufig herangezogen werden musste, so würde eine eingehendere Sonderuntersuchung noch manchen Rest altperipatetischer Gelehrsamkeit aus ihm zu Tage fördern können, nur dass sich nicht in allen Fällen die Spreu vom Weizen sondern lassen wird, wie

---

1) Aus anderer Quelle Aelian V. H. III 42 und Antoninus Liberalis 10.

II 8 die angehängte alberne Bemerkung von der Didaskalie. Hieronymos Satyros Hermippos bezeichnen ungefähr die Sphäre, in welcher die Gewährsmänner Aelians zu suchen sind; sein Büchlein ist gleichsam eine letzte Verdünnung der *ἱστορικὰ* und *σύμμικτα ὑπομνήματα* und der *βίοι*-Litteratur, welche im Peripatos schon in der nächsten Generation nach Aristoteles zu wuchern begann. Dass er trotzdem noch manches wertvolle Alte bewahrt hat, lehrt ausser dem Beigebrachten zum Beispiel der Vergleich mit den Excerpten des Herakleides. Dies zu verfolgen würde unser diesmaliges Ziel überschreiten. Nur auf eine Stelle will ich zum Schluss noch aufmerksam machen, wo Aelian die theophrastischen Charaktere zu ergänzen scheint:

Characteres 21	Aelian V. H. VIII 4
(*ὁ μικροφιλότιμος τοιοῦτος οἷος*) *κυναρίου δὲ Μελιταίου τελευτήσαντος αὐτῷ μνῆμα* [*ποιῆσαι*] *καὶ στηλίδιον ποιήσας ἐπιγράψαι· καλὸς*[1]) *Μελιταῖος*	*Πολίαρχόν φασι τὸν Ἀθηναῖον ἐς τοσοῦτον προελθεῖν τρυφῆς ὥστε καὶ κύνας καὶ ἀλεκτρυόνας ἐκείνους οἷς ἔχαιρεν ἐκκομίζειν ἀποθανόντας δημοσίᾳ καὶ ἐπὶ τὴν ἐκφορὰν αὐτῶν παρεκάλει τοὺς φίλους καὶ ἔθαπτεν αὐτοὺς πολυτελῶς καὶ ἐπιστήματα αὐτοῖς ἀναστήσας ἐπιγράμματα κατ' αὐτῶν ἐνεκόλαπτεν.*

Sollte das theophrastische Originalwerk namentliche Belege enthalten haben, oder ist von einem späteren zu einem theophrastischen Charakterzug ein Träger erfunden worden?

1) [Die überlieferte Lesart *Κλάδος* verteidigt mit guten Gründen A. Giesecke in der Leipziger Ausgabe von Theophrasts Charakteren, B. G. Teubner 1897 S. 170].

ZU ATHENAEUS IV p. 174.

Rheinisches Museum für Philologie N. F. XLII (1887) S. 139—140.

---

139 Wir lesen bei Athenaeus IV p. 174 f.: *γιγγραΐνοισι γὰρ οἱ Φοίνικες ὥς φησιν ὁ Ξενοφῶν ἐχρῶντο αὐλοῖς σπιθαμιαίοις τὸ μέγεθος ὀξὺ καὶ γοερὸν φθεγγομένοις. Τούτοις δὲ καὶ οἱ Κᾶρες χρῶνται ἐν τοῖς θρήνοις. εἰ μὴ ἄρα καὶ ἡ Καρία Φοινίκη ἐκαλεῖτο ὡς παρὰ Κορίννῃ καὶ Βακχυλίδῃ ἔστιν εὑρεῖν. ὀνομάζονται δὲ οἱ αὐλοὶ γίγγροι ὑπὸ τῶν Φοινίκων ἀπὸ τῶν περὶ Ἄδωνιν θρήνων. τὸν γὰρ Ἄδωνιν Γίγγρην καλεῖτε ὑμεῖς οἱ Φοίνικες ὡς ἱστορεῖ Δημοκλείδης.* Eustathios p. 1157, 40 geht auf Athenaeus zurück, seine Quelle ist wahrscheinlich der kurz vorher erwähnte Tryphon, welcher in seinem Werke *περὶ ὀνομασιῶν* über musikalische Instrumente handelte. Ganz falsch übersetzt unsere Stelle Engel, Kypros II S. 110: „Auch die Karer bedienen sich ihrer (der Gingrasflöte) in den Threnen, welche indes auch Korinna und Bakchylides die phönikische nennen.“ Der Sinn ist vielmehr: Ferner gebrauchen sie die Karer bei ihren Threnoi, wenn nicht vielleicht (in alter Zeit) auch unter Phoinike Karien zu verstehen ist, ein Sprachgebrauch, der sich bei Korinna und Bakchylides findet (also auch dem oben citierten Xenophon zuzutrauen wäre). Dass sich die betreffende Stelle nicht bei Xenophon findet, ist längst bemerkt worden; dass darunter ein älterer Gewährsmann verborgen ist, geht sowohl aus dem Dativ auf *οισι* hervor, als auch aus dem Umstande, dass Athenaeus' gelehrte Quelle dem Xenophon einen Sprachgebrauch zutraut, welchen er nur aus so alten Dichtungen, 140 wie der Korinna und des Bakchylides, belegen kann. Statt

Ξενοφῶν wird *Ξενοφάνης* zu lesen sein [1]). Wie dieser älteste Gegner anthropomorpher Götterverehrung gerade über das Beweinen toter Götter seinen Spott ausgoss, hat uns Plutarch aufbewahrt de Iside et Osiride c. 70, Amatorius c. 18, de superstitione 13: *Ξενοφάνης δὲ ὁ φυσικὸς τοὺς Αἰγυπτίους κοπτομένους ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ θρηνοῦντας ὁρῶν ὑπέμνησεν οἰκείως· οὗτοι, φησίν, εἰ μὲν θεοί εἰσιν μὴ θρηνεῖτε αὐτούς· εἰ δὲ ἄνθρωποι μὴ θύετε αὐτοῖς.* Dass die Einkleidung *ὁρῶν ὑπέμνησε* nur der Übersetzung der *σίλλοι* in eine Chrieensammlung zu verdanken ist, hat natürlich Curt Wachsmuth de Timone Phliasio S. 76 gesehen und das Fragment den anderen angefügt [2]). Sehr auffällig ist, dass schon Aristoteles Rhet. II p. 1400 b nicht direkt aus Xenophanes, sondern aus einer derartigen Apophthegmensammlung schöpft; da man damals wahrscheinlich an einer ägyptischen Reise des Xenophanes zweifelte, so ist die Einkleidung die, dass die Eleaten sich an Xenophanes um Rat gewendet hätten, ob sie der Leukothea opfern und Threnoi aufführen sollten, eine Fiktion, über deren Abgeschmacktheit für jene Zeit kein Wort zu verlieren ist. In demselben Zusammenhang wie der Osirisfeier wird Xenophanes der Adonien gedacht haben. Dass mehrere verwandte Götter aufgezählt waren, beweist auch der Plural *οὗτοι* und *θεοί*. Wie weit das Citat bei Athenaeus wörtlich ist, ist unsicher; jedenfalls kommt die Massangabe *σπιθαμιαίοις* auf Rechnung des gelehrten Specialisten über Instrumentnamen. Verse sind ohne Schwierigkeit, aber auch ohne Sicherheit wiederherzustellen, etwa:

Φοίνικες δ' αὐλοῖσιν Ἄδωνιν γιγγραΐνοισι
Ὀξύ τε καὶ γοερὸν φθέγγονται.

1) [So hat vor F. D. bereits Bergk vermutet, wie aus Kaibels Apparat hervorgeht, der diese Konjektur aber nicht in den Text aufgenommen hat].

2) Diese Stellen, welche für Xenophanes sprechen, sind K. Joh. Neumann entgangen, wenn er Hermes XV S. 605 dieselbe Erzählung auf Heraklit übertragen unter echten Heraklitfragmenten aus den *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* eines Unbekannten nach einer Kopie der Strassburger Justinhandschrift hervorzieht und der Zuteilung der Handschrift Glauben schenkt. Allerdings berührte sich Xenophanes hier nahe mit seinem Antipoden; aber schon der Umstand, dass der von Neumann richtig hergestellte Gedankengang Heraklits nur durch Ausscheidung dieses übrigens verstümmelten Fragments zu stande kommt, musste ihn bedenklich machen.

AD ATHENAEI LIB. X p. 453b.

Hermes XXVIII (1893) S. 468.

---

468 Proverbia, sententias et regulas anonymas, griphos reliqua quae exstabant sapientiae aut festivitatis rusticae documenta non despexisse sed diligenter indagasse et vel gravissimis rebus explicandis vel illustrandis sagaciter adhibuisse insigne est Aristotelis meritum lateque patentis ingenii testimonium luculentum. Cuius studii pretiosas reliquias ex compilatore nescio quo Clearchi excerptas Athenaeus servavit in decimo inde a p. 448b. E quibus exemplis ab Athenaeo adlatis griphi cuiusdam vetustissimi libet mendam detergere, qua adhuc vexati sunt editores. Exponitur enim p. 453b: *ἀρχαιότατος δ' ἐστὶ λογικὸς γρῖφος, καὶ τῆς τοῦ γριφεύειν φύσεως οἰκειότατος· ,τί πάντες οὐκ ἐπιστάμενοι διδάσκομεν;'* Explicatio proponitur duobus quae sequebantur aenigmatis prius solutis *τὸ δὲ προάγον ἐστὶ ψυχὰς ἔχειν· τοῦτο γὰρ οὐθεὶς ἡμῶν ἐπιστάμενος διδάσκει τὸν πλησίον.* Reponamus oportet illud aenigma quod Sphingis instar Homerum trucidavit: *ψύλλας ἔχειν*, ut sit griphi summa in ambigua verbi *ἔχειν* significatione posita, cum homines eis pulicibus, quos apud se retinere vel captare (*ἔχειν*) nequeunt, proximos ditare soleant ut vel inviti eos habere discant.

ZERSTREUTE ZEUGNISSE ALTER SCHRIFTSTELLER ÜBER DIE GERMANEN.

Forschungen zur deutschen Geschichte XXIII (1883) S. 632—635.

Die Pietät, mit welcher bei der Mangelhaftigkeit der Über- 632 lieferung jede Nachricht über die alten Germanen aufgenommen zu werden pflegt, mag es entschuldigen, wenn ich eine Anzahl Notizen aus alten Schriftstellern zusammenstelle, welche zum Teil Bekanntes bestätigen, zum Teil unsere Kenntnis mit unwesentlichen Zügen bereichern. Ich beginne mit den Nachrichten über Körperbeschaffenheit und Lebensweise der Germanen, welche sich in den Werken des Claudius Galenus finden, von welchen namentlich die ersteren als von einem sorgfältigen Naturbeobachter herrührend Glauben verdienen [1]). Gelegenheit zu persönlicher Bekanntschaft mit den Germanen war Galen durch den Markomannenkrieg des Marc Aurel geboten [2]). Er selbst klagt über die schlechte Vorbereitung, mit welcher seine Kollegen an die selten gebotene Gelegenheit der Leichensektion herangingen de comp. medic. p. gen. 3 K. XIII S. 604: *οὐ δ' οἱ κατὰ τὸν Γερμανικὸν πόλεμον ἰατροὶ ἔχοντες ἐξουσίαν ἀνατομῆς σωμάτων βαρβαρικῶν ἔμαθόν τι πλέον ὧν οἱ μάγειροι γινώσκουσιν.*

Über die Haarfarbe der Germanen spricht Galen in Hippocr. vel Polyb. de salub. victu 6 K. XVI 85: *οὕτως γοῦν τινες ὀνομάζουσι*

---

1) Ich citiere nach der Ausgabe Kühns; ferner verweise ich jedesmal auf die Stellen der Deutschen Verfassungsgeschichte von Georg Waitz (3. Aufl. 1880), wo sich das übrige auf den Gegenstand bezügliche Material verwertet findet.

2) Er nennt daher auch häufig die Germanen mit den Nachbarstämmen an der unteren Donau Sarmaten, Skythen und Thrakiern zusammen.

τοὺς Γερμανοὺς ξανθοὺς καίτοι γε οὐκ ὄντας ξανθούς, ἐὰν ἀκριβῶς τις ἐθέλῃ καλεῖν, ἀλλὰ πυῤῥούς[1]). Waitz I S. 34.

633 Die Beschaffenheit der Haare wird mit dem Klima in Verbindung gebracht de temperamentis II 5, K. I 618: *ὅσοι δ' — ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν χώραν οἰκοῦσιν, Ἰλλύριοί τε καὶ Γερμανοὶ καὶ Δαλμάται καὶ Σαυρομάται καὶ σύμπαν τὸ Σκυθικὸν εὐαυξεῖς μετρίως καὶ λεπτὰς καὶ εὐθείας καὶ πυῤῥάς* (sc. *ἔχουσι τὰς τρίχας*) Waitz, ebd. Im weiteren Verlaufe der Stelle werden die drei Lebensalter mit den drei Zonen parallelisiert; die Haare der Germanen werden mit denen der Kinder verglichen. Dieser Vergleich auf das Temperament im allgemeinen angewandt, kehrt wieder comment. III in Hippocr. de epid. III 70, K. XVII A. 726: *παρατιθέντες γοῦν τά τε βρέφη καὶ Σκύθας καὶ Κελτοὺς καὶ Γερμανοὺς ὑγροτέρους μὲν ὄντας ὁμολογουμένως τῇ κράσει ψυχροτέρους δὲ οὐκέτι ὁμολογουμένως.* Waitz, ebd.

Das cholerische Temperament der Germanen wird von der Körperbeschaffenheit abgeleitet de temp. II 6, K. I 627: *Κελτοῖς μὲν γὰρ καὶ Γερμανοῖς καὶ παντὶ τῷ Θρᾳκίῳ καὶ Σκυθικῷ γένει ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν τὸ δέρμα καὶ διὰ τοῦτο μαλακόν τε καὶ λευκὸν καὶ ψιλὸν τριχῶν. ὅσοις δ' ἔμφυτον θερμὸν εἰς τὰ σπλάγχνα καταπέφευγεν ἅμα τῷ αἵματι κἀνταῦθα κυκωμένου τε καὶ στενοχωρουμένου καὶ ζέοντος αὐτοῦ θυμικοὶ καὶ θρασεῖς καὶ ὀξύῤῥοποι ταῖς γνώμαις ἀποτελοῦνται.* Waitz I 34 und 44f.

Jähzorn wird den Germanen auch von Seneca zugeschrieben de ira I 11: Quid Cimbrorum Teutonorumque tot milia superfusa Alpibus ita sustulit, ut tantae cladis notitiam ad suos non nuntius sed fama pertulerit, nisi quod illis erat pro virtute ira, quae ut aliquando propulit stravitque obvia ita saepius sibi exitio est. Germanis quid est animosius? quid ad incursum acrius? quid armorum cupidius? quibus innascuntur innutriunturque, quorum unica illis cura est in alia negligentibus, quid induratius ad omnem patientiam? ut quibus magna ex parte non tegimenta corporum provisa sint, non suffugia adversus perpetuam caeli rigorem: hos

1) Diese Stelle führt Zeuss, Die Deutschen und die Nachbarstämme S. 52 an, während ihm die folgenden wichtigeren entgangen sind. Dasselbe gilt von Ukert, Germania S. 199 Anm. 16; Baumstark, Germania des Tacitus I, 225; von Barths, Teutschlands Urgeschichte, war mir die zweite Auflage nicht zugänglich. Über Haarfarbe und Tracht der Germanen vgl. auch Seneca de ira III, 26: nec rufus crinis et coactus in nodum apud Germanos virum dedecet, und epist. 124, 22.

tamen Hispani Gallique et Asiae Syriaeque molles bello viri antequam legio visatur caedunt ob nullam aliam rem opportunos quam iracundiam. Agedum illis corporibus illis animis delicias luxum opes ignorantibus da rationem, da disciplinam. Waitz I 44.

Über die deutsche Kindererziehung äussert sich Galen mit Entrüstung de sanitate tuenda I 10, K. VI 51: *παρὰ τοῖς Γερμανοῖς οὐ καλῶς τρέφεται παιδία· ἀλλ' ἡμεῖς νῦν γε οὔτε Γερμανοῖς οὔτε ἄλλοις τισὶν ἀγρίοις ἢ βαρβάροις ἀνθρώποις ταῦτα γράφομεν οὐ μᾶλλον ἢ ἄρκτοις ἢ κάπροις ἢ λέουσιν ἤ τισι τῶν ἄλλων θηρίων ἀλλ' Ἕλλησι, καὶ ὅσοι τῷ γένει μὲν ἔφυσαν βάρβαροι φιλοῦσι δὲ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἐπιτηδεύματα. τίς γὰρ ἂν ἡμῶν ὑπομείνειε τῶν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπων εὐθὺς ἅμα τῷ γεγενῆσθαι ἔτι θερμὸν τὸ βρέφος ἐπὶ τὰ τῶν ποταμῶν φέρειν ῥεύματα, κἀνταῦθα, καθάπερ φασὶ τοὺς Γερμανούς, ἅμα πειρᾶν* 634 *αὐτοῦ τῆς φύσεως, ἅμα τε καὶ κρατύνειν τὰ σώματα βάπτοντας εἰς τὸ ψυχρὸν ὕδωρ ὥσπερ τὸν διάπυρον σίδηρον* [1]); Waitz I 34. Fügen wir der Vollständigkeit wegen noch ad Glauc. de med. nuth. II 12, K. XI 142 hinzu, wo die Seltenheit der Elephantiasis in Germanien erwähnt wird, so ist die Ausbeute, welche Galen uns zur Kenntnis unserer Vorfahren liefert, erschöpft.

Nicht genügend beachtet ist eine Äusserung Senecas über den Kulturzustand der Germanen, selbst wenn sie, wie bei ihrer rhetorischen Färbung wohl möglich ist, starke Übertreibungen enthalten sollte [2]). Sie steht de providentia 4: Ad contemnendam malorum potentiam animus patientia pervenit, quae quid in nobis efficere possit scies, si adspexeris, quantum nationibus nudis et inopia fortioribus labor praestet: Omnes considera gentes in quibus Romana pax desinit, Germanos dico et quidquid circa Istrum vagarum gentium occursat; perpetua illos hiems, triste caelum premit, maleque solum sterile sustentat, imbrem culmo aut fronde defendunt super durata glacie stagna persultant, in

---

1) Ukert a. a. O. S. 208 bezieht diese Stelle wohl mit Unrecht auf den von den Kelten am Rhein, unter welchen schon J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer S. 935 Germanen verstehen wollte, bezeugten Gebrauch, das neugeborene Kind auf einem Schilde auf den Strom zu setzen, um seine Echtbürtigkeit zu prüfen. Ein von Grimm und Ukert übersehenes Zeugnis für den keltischen Brauch steht in den Aristotelesscholien S. 276 Brandis.

2) Ukert a. a. O. S. 203 und 208 führt diese Stelle sowie die vorhin citierte de ira I 11 an, ohne ihren Widerspruch mit der sonstigen Überlieferung genügend hervorzuheben.

alimentum feras captant. — Nulla illis domicilia nullaeque sedes sunt nisi quas lassitudo in diem posuit, vilis, et hic quaerendus manu victus, horrenda iniquitas caeli, intecta corpora. Seneca schildert hier Völker, welche nicht auf vorübergehender Wanderschaft begriffen sind, sondern noch in vollständig nomadischen Zuständen leben; nicht einmal die Herdenzucht, sondern nur die Jagd wird als Lebensunterhalt erwähnt. Wir können nur an denjenigen deutschen Stamm denken, welcher zuerst in die Geschichte eintrat, die Bastarnen [1]). Anzunehmen, dass dieselben in der Zeit zwischen Seneca und Tacitus ansässig geworden seien, wäre ein gezwungener Versuch, die Zeugnisse beider zu vereinigen. Ich begnüge mich, ihren Widerspruch festzustellen. Tacitus berichtet Germ. 46: Peucini quos quidam Bastarnas vocant sermone, c u l t u, s e d e a c d o m i c i l i i s ut Germani agunt. Es liegt nahe, die oben aus de ira I 11 angeführte Stelle, welche vom Verhalten der Germanen im Kampfe handelt, gleichfalls teilweise auf die Bastarnen zu beziehen. Die spanischen und gallischen Truppen, von welchen Seneca dort spricht, mögen am Rhein verwendet worden sein, die Asiae Syriaeque molles bello viri denkt man 635 sich passender an der Donaugrenze kämpfend. Auf welche Kämpfe Seneca Bezug nimmt, wissen wir nicht. Der Ausdruck: in quibus Romana pax desinit, sowie die Behauptung, dass das Erscheinen der Legionen selten nötig sei, scheinen auf beständige Plänkeleien an den Grenzen schliessen zu lassen, welche bei einem Nomadenvolke allerdings leichter denkbar sind, als bei einem einst ansässigen Volke, das in geschlossener Masse neue Wohnsitze sucht [2]).

Diejenigen Stellen alter Schriftsteller, welche den Germanen das Laster der Päderastie nachsagen, hat Pallmann im dritten Bande der Forschungen zur deutschen Geschichte S. 231 ff. besprochen, nachdem sie schon Zeuss a. a. O. S. 435 zusammengebracht hatte. Er erblickt in der Nachricht des Ammian über die Taifalen (31 c. 9 § 5) ein Missverständnis des Knappenverhältnisses, eine Interpretation, welche sich auf die Nachricht des Prokop über die Heruler (de bello Gothico II 14), mag man nun von ihrer Glaubwürdigkeit denken wie man will, selbst mit der grössten Gewalt

---

1) Vgl. über diese Zeuss a. a. O. S. 127 ff.

2) Der Vollständigkeit halber sei noch die Geschichte erwähnt, welche Seneca im siebzigsten Briefe vom Selbstmorde eines deutschen Gladiators erwähnt. Ihrer gedenkt Horkel, Die Geschichtsschreiber der deutschen Urzeit, Band I S. 775.

nicht anwenden lässt. Dazu kommt eine von beiden Forschern übersehene Stelle des Sextus Empiricus, welche das Laster den Germanen allgemein Schuld giebt. Pyrrhon. hypot. III 199: *οἷον γοῦν παρ' ἡμῖν μὲν αἰσχρόν, μᾶλλον δὲ καὶ παράνομον νενόμισται τὸ τῆς ἀῤῥενομιξίας, παρὰ Γερμανοῖς δέ, ὥς φασιν, οὐκ αἰσχρὸν ἀλλὰ ἕν τι τῶν συνήθων.* Fabricius freilich in seiner Ausgabe von 1718 S. 176 ersetzt *Γερμανοῖς* durch *Καρμανοῖς*, lediglich um die Germanen von dem sonst unerhörten Vorwurfe zu befreien. Da Pyrrhon. hypoth. I cap. 14 den Persern dasselbe nachgesagt wird, meint er, seien an der einen Stelle die Karmanen mit den Persern, ihren Nachbarn, verwechselt, an der anderen durch Schreiberversehen zu Germanen geworden (siehe die Anm. auf S. 38). Ich kann mich dieser gewaltsamen Kritik so wenig wie der Pallmanns anschliessen. Das Gerücht wird im Altertum anzuerkennen sein, ganz abgesehen davon, ob es begründet war oder nicht. Wenige Völker entgehen bei den anderen dem Rufe unnatürlicher Ausschweifungen; diese Thatsache ist uns bei den Germanen nur deshalb befremdlicher, weil wir gewohnt sind, sie mit taciteischen Augen zu betrachten. Will man das Zeugnis des Sextus Empiricus entkräften — viel Gewicht hat es schon deshalb nicht, weil auch von den Persern sonst nichts derartiges bekannt ist —, so ist es ratsamer als eine Korruptel eine Verwechselung mit den Kelten anzunehmen, wie sie nicht selten, allerdings wohl meist im entgegengesetzten Sinne, vorkommt. Von der Knabenliebe der Kelten spricht nicht nur Athenaeus XIII S. 605 a, sondern schon Aristoteles Polit. II 9 als von etwas ganz Bekanntem.

RECENSION.

Joseph Poppelreuter, De comoediae atticae primordiis particulae duae. Dissertation. Berlin 1893.

Berl. Philol. Wochenschr. 1894. No. 21. Sp. 644—646.

B. Ph. W. Sp. 644

Diese vornehmlich unter Roberts bewährter Schulleitung angefertigte Dissertation zeigt ein ungewöhnlich gereiftes Urteil, das in Verbindung mit gründlicher Kenntnis der Quellen eine ganze Reihe hübscher Resultate liefert, die man zum Teil, soweit das überhaupt möglich ist, als abschliessend wird bezeichnen können. Zunächst wird in fruchtbarer Weise das archäologische Material zur Aufhellung der populären Vorstufen und der ältesten attischen Komödie selbst herangezogen.

Die Berliner Vase No. 1928 zeigt drei halb als Pferde maskierte, gebückt stehende Jünglinge, welche drei andere Jünglinge mit Helm und Panzer tragen, davor einen Flötenbläser. Poppelreuter folgert meines Erachtens zwingend, dass man sich noch den Chor der aristophanischen Ritter so einziehend zu denken habe, und dass dadurch der Witz der Verse 595—610 eigentlich erst verständlich werde. Er erblickt in der Darstellung der Vase, die er immer noch etwas zu jung ansetzt, eine Vorstufe zur aristophanischen Ritterkomödie und benutzt dann noch einige andere gleichzeitige Denkmäler zu guten Bemerkungen über die Vorgeschichte des Tierchors in Attika. Er hätte nur an dieser Stelle die archäologische Litteratur eingehender benutzen sollen.
645 Er hätte die ihm sicher geläufige Verwandtschaft volkstümlicher Dramatik mit den Spielen betonen und dabei auf Petersens vortreffliche Behandlung einer verwandten Bronze und solcher Spiele in den Röm. Mittheilungen VI S. 270 ff. (Taf. VII) hinweisen sollen.

Ferner wäre seiner gelegentlichen Berücksichtigung der megarischen Komödie, an derer realen Existenz er mit Recht festhält, die Benutzung von A. Körtes „Archäologischen Studien zur alten Komödie", Archäol. Jahrb. VIII S. 61, zu gute gekommen, wenn sie vor der Drucklegung noch möglich gewesen wäre.

I 2 wird dann mit Recht ausgeführt, dass uns die Denkmäler lehren, dass Aristoteles sich ein etwas zu schematisches Bild von der Entstehung der Komödie gemacht habe. I 3 wird richtig hervorgehoben und in Kontroverse mit Zielinskis „Märchenkomödie" entwickelt, dass der attischen Komödie von Anfang an ein „politisches" Moment innewohne. Hier wäre eine etwas eingehendere Erörterung dieses „politischen" Moments am Platze gewesen, zumal da sich Poppelreuter hier wie überall wohl vertraut zeigt mit der allgemeinen Phänomenologie des Dramas, ohne welche die Behandlung eines einzelnen Falles nicht fruchtbar zu Ende zu führen ist. Die ersten Ansätze der Komödie sind älter als die Polis. Die Spottsucht, die sich in naiver Dramatik entladet, ahmt vielleicht zunächst dasjenige nach, was am „Fremden", vor allem am lieben Nachbar komisch erscheint, wendet sich dann aber sehr bald gegen die eigene Gesellschafts- und Staatsordnung, und zwar sofort einerseits gegen die Überschreiter und Bedroher der herrschenden Zucht, andererseits gegen deren Einseitigkeiten und Auswüchse selbst. Für diese vorpolitische Kritik der öffentlichen Zustände ist ausserordentlich lehrreich, was Gerland im fünften Bande der Anthropologie der Naturvölker von der polynesischen Gesellschaft der Arehoi erzählt, einer unheimlichen Vorform zugleich einer pythagoreischen Loge und eines dionysischen Thiasos. Diese Gesellschaft übt in dramatischen Aufführungen unbeschränkt freie Kritik an Regierung und öffentlichen Zuständen, wo sie hinkommt.

Das zweite Kapitel behandelt hauptsächlich die Kompositionskunst des Aristophanes wieder im Zusammenhange mit der allgemeinen Entwickelung der Komödie und in polemischer Auseinandersetzung mit verschiedenen anregenden und eindringenden Arbeiten Zielinskis. Auch hier wird man meistens Poppelreuter Recht geben können; hier können nur einige Hauptpunkte hervorgehoben werden. Mit vollem Recht behauptet Poppelreuter S. 28 ff., dass das, was der Anonymus V (Dübner) über die Entwickelung der Komödie berichtet, zurückgehe auf einen von Aristoteles 646

unabhängigen Kritiker, der noch den Kratinos und Aristophanes selbst verglichen und daraus richtige Schlüsse auf die Vorgeschichte und Entwickelung der Komödie gezogen habe. Es folgt aus dieser Auffassung, dass es keine persönliche Schwäche des Aristophanes ist, wenn dem modernen Kritiker bei Aristophanes die Exposition stets vortrefflich erscheint, während die Straffheit der Komposition sich gegen das Ende zu immer mehr lockert und zuletzt eine Episode die andere zu jagen scheint. Poppelreuter führt sehr gut aus, dass das im Wesen volkstümlicher Komik überhaupt begründet liege, und dass Aristophanes in dieser Beziehung höchst wahrscheinlich einen Fortschritt an Straffheit über Kratinos hinaus darstelle, wenigstens in seinen reiferen Stücken. Auch über Dialog, Parabase und Chor, namentlich über die Geschichte der Abgänge des Chores finden sich vortreffliche Bemerkungen in dieser Dissertation, die jeder, der sich für diese Probleme interessiert, an Ort und Stelle nachlesen muss.

IV.

EPIGRAPHISCHES.



INSCHRIFTEN VON AMORGOS UND SYROS[1].

Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung. XI (1886) S. 97—117.

I. Amorgos[2].

Auf der Beilage sind drei archaische Inschriften von Amorgos 97 im Massstabe 1 : 5 im Faksimile wiedergegeben. Die altertümlichste nach dem Schriftcharakter ist

1. Sie befindet sich auf der natürlichen Felswand an der Nordseite einer kleinen Akropolis des alten Aegiale, welche heute Vigla heisst, unweit des Dorfes Tholaria. Der Anfang der Inschrift befindet sich 1,30 m über dem jetzigen Erdboden; die Buchstaben sind sehr flach in den graublauen Marmor eingehauen; sie zeigen das natürliche Korn des Steines, wie ein frischer Bruch,

1) [Der Aufsatz ist unter dem Titel ,,Inschriften von Amorgos und Melos" veröffentlicht worden. Von einem Wiederabdruck der melischen Inschriften haben wir abgesehen, weil diese Inschriften jetzt in F. v. Hillers Corpus zum Teil genauer ediert sind: Athen. Mittheil. XI S. 114, 1 = I. G. Ins. III 1172; S. 115, 2 = III 1131; S. 117, 4 = III 1116; S. 119, 5. 6 = 1080 c. b. Die Inschrift S. 116, 3, die Dümmler für verschleppt aus *Ναξία* in Karien (s. S. 512 f.) hielt, stammt nach Swoboda Athen. Mittheil. XI (1886) S. 447 f. vielmehr aus Syros].

2) Erst in Amorgos selbst erfuhr ich, dass kurz vor mir zwei Herren der école française die Insel behufs epigraphischer Studien bereist hatten. Ich hatte hauptsächlich archäologische Ziele vor Augen, glaubte aber doch diejenigen Inschriften abschreiben zu sollen, von welchen mir versichert wurde, dass sie nach Abreise der Herren zu Tage gekommen seien. Dass hierbei Missverständnisse vorgekommen seien, ist dadurch ausgeschlossen, dass ich mich der Führung desselben bewährten Altertumsfreundes erfreute wie jene Herren, des Papas Dimitrios Prasinos zu Kastro. [Vgl. zu No. 1—3 Kirchhoff, Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets[4] S. 32 f.]

während die unbearbeitete Oberfläche des Felsens gelblich verwittert ist[1]). Die Inschrift ist linksläufig und es ist wohl mit der unteren vollständigen Zeile zu beginnen. Hier sind zunächst folgende Buchstaben vollständig deutlich: *Πυγμαιο πατερ*. Der Rest der Zeile ist stark verwittert; es scheint sicher, dass noch sieben Zeichen folgen. Nur bei den beiden letzten Vertikallinien kann man zweifeln, ob es zwei Buchstaben waren, ob sie beide einen Buchstaben ausmachen, oder ob die letzte überhaupt kein Schriftzeichen mehr ist. Von dem auf das P folgenden Buchstaben ist 98 das obere Stück einer Vertikalhasta deutlich; das Loch im Stein unter derselben scheint älter als die Inschrift; am oberen Ende sind viele unbestimmte Meisselspuren ringsherum, als habe der Steinmetz hier etwas absichtlich vertilgt; vielleicht wollte er sogar den ganzen Buchstaben als ungültig erklären. Der folgende Buchstabe ist unzweifelhaft O. Vom folgenden ist nur der vordere Teil deutlich; man kann schwanken zwischen ϡ M ͷ M und M. Der nächste Buchstabe ist ein ziemlich sicheres Δ, dann folgt ein undeutliches O, sicher kein höherer Buchstabe; die letzten beiden Vertikalhasten sind sehr undeutlich, die erste sieht aus wie ein gebrochenes Iota. Die obere Zeile ist deutlich:

Δηιδάμας

sie ist übergesetzt, weil unter der ersten Zeile sich ein Riss in der Felswand befindet. Bemerkenswert ist, dass kein Hindernis vorhanden war, bustrophedon zu schreiben.

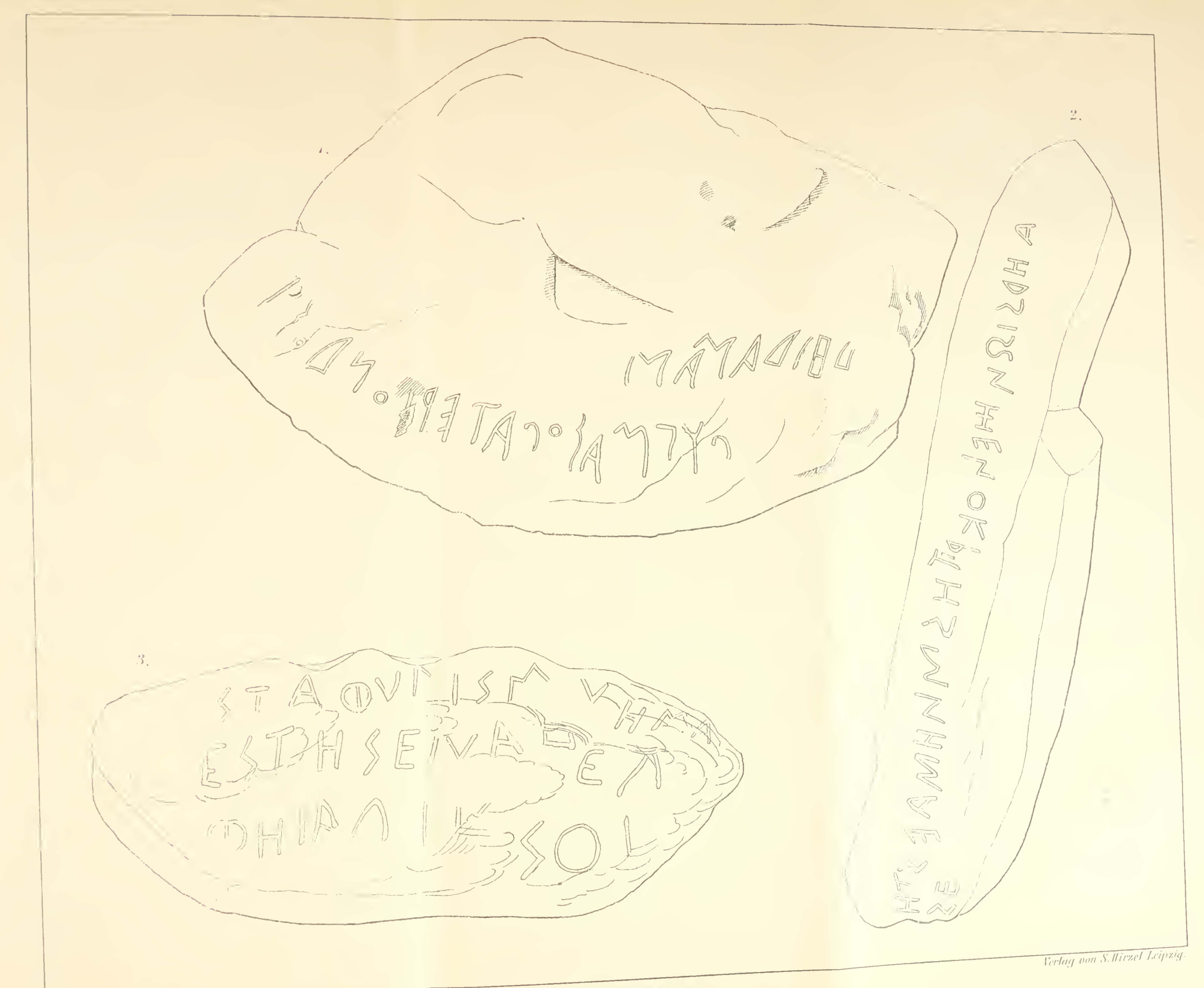
Dass die Inschrift sepulkral sei, ist die wahrscheinlichste Annahme. Die Lesung im einzelnen ist nicht sicher, vielleicht:

Πυγμαίου πατέρος . . . . Δηιδάμας

Auffallend ist dabei, dass der Stifter an letzter Stelle steht, wenn man nicht etwa vorzieht, mit der unvollständigen Zeile zu beginnen. Das Verbum *ἔστησε* liesse sich wohl entbehren; das Objekt weiss

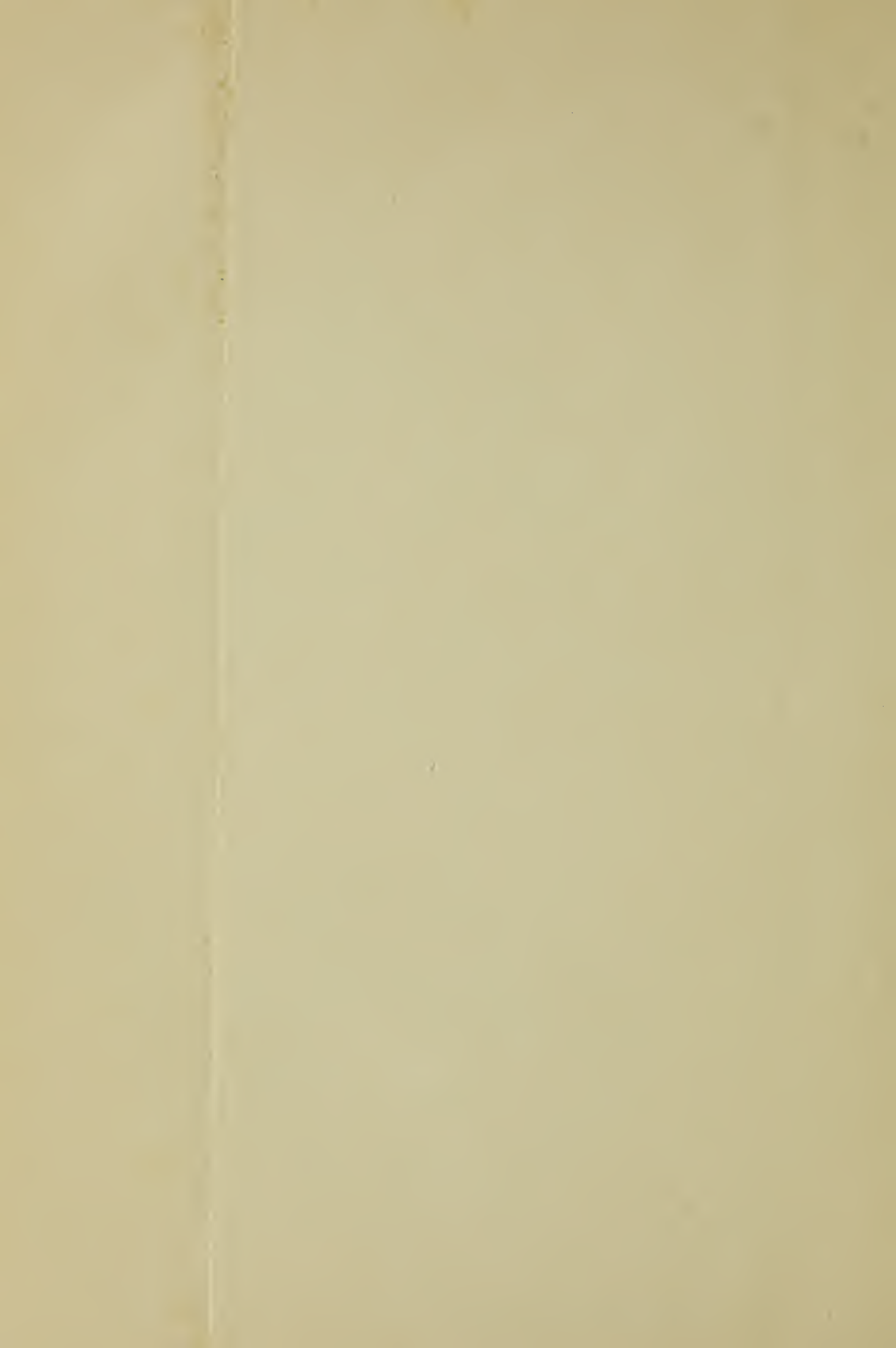
---

1) Unter der Inschrift befindet sich eine antike viereckige Nische (23 cm hoch, 19 cm breit), links unter derselben noch viele Meisselspuren. Es lässt sich nicht entscheiden, ob die Nische mit der Inschrift gleichzeitig ist; es bleibt somit zweifelhaft, ob sie vielleicht ursprünglich dem Totenkulte diente oder ob sich später an die nicht mehr verständlichen Buchstaben superstitiöse Vorstellungen anknüpften. Mit den Nischen innerhalb der Gräber bei Minoa hat dieselbe zunächst nichts zu thun, da diese wohl sicher erst römisch sind, obwohl sie sich an alte Tradition in der Bauart anlehnen (vgl. Ross, Inselreisen II 41).



Verlag von S. Hirzel Leipzig.

Dümmler, II.



ich nicht zu ergänzen; weder das gewöhnliche *μνῆμα* noch *σῆμα* will sich den erhaltenen Spuren fügen. Beginnt man mit der oberen Zeile, so kann man *Πυγμαίου* zu *Δηιδάμας* ziehen; dann kann man *πατέρι* lesen; der unleserliche Rest kann dann einen Akkusativ enthalten oder einen Dativ zu *πατέρι* (etwa = *ἥρωι, θανόντι*), wo dann der Akkusativ als selbstverständlich weggelassen wäre (etwa das Grab mit der Inschrift selbst, oder ein äusserlich sichtbares Weihgeschenk an den Toten)[1].

Die linksläufige Schrift und der Charakter der Buchstaben verbieten die Inschrift unter die ersten Jahrzehnte des sechsten Jahrhunderts hinabzurücken. Die gebrochene Form des Iota bedingt für das Sigma das altertümliche Zeichen San, welches auf den Inseln sonst nur im dorischen Gebiet belegt ist. Die Form des Γ kommt der der ältesten Inschriften von Thera am nächsten. Das Zeichen Β jedoch bezeichnet schon den langen Vokal. Grammatisch ist *πατέρος* oder *πατέρι* hervorzuheben; denn der Akkusativ scheint ausgeschlossen. Ungewöhnliche Namen dürfen in einer alt-ionischen Inschrift nicht befremden. Deidamas ist gar nicht belegt, war aber für Deidameia vorauszusetzen. Pygmaios kommt halbmythisch vor bei Stephanus von Byzanz als Sohn des Doros. 99

2. Stammt von Arkesine, wo ich die Inschrift kopierte; jetzt befindet sie sich in Chora bei Dimitrios Prasinos. Das Material ist eine schieferige, unbearbeitete Platte aus grauem Marmor; die Inschrift ist grösstenteils linksläufig; die beiden letzten Buchstaben biegen unten nach rechts um; doch ist erst der letzte rechtsläufig; die Lesung ist vollkommen sicher:

Ἀηρσίων Ξενοκρίτης μνῆμα ἔστησε

Hinter dem letzten *ε* sind Meisselspuren, als habe der Steinmetz ein *ν* angefangen und getilgt. Auffällig ist, dass das Ν durchweg rechtsläufig geschrieben ist, ebenso wohl das Μ, da die rechte Vertikalhasta kürzer ist. Nach dem Vorkommen des Ω und der Form des Ϟ würde die Inschrift um die Mitte des sechsten Jahr-

1) Möglich, wenn auch unwahrscheinlich ist auch, dass ursprünglich nur die obere Zeile vorhanden war, den Verstorbenen zu bezeichnen wie bei den zeitlich nahestehenden Inschriften von Thera und die zweite Zeile, wenn auch fast gleichzeitig, von anderer Hand zugesetzt wurde. Ein Beispiel von Verhöhnung eines Toten auf Thera siehe bei Röhl No. 455 [nicht sepulcral = I. G. Ins. III 536].

hunderts anzusetzen sein[1]). Der Name Aersion ist neu; von der Kymaeerin Xenokrite erzählt Plutarch, de mulierum virtutibus 26.

3. Aus Arkesine, jetzt bei Demetrios Prasinos in Chora, wo ich Abschrift und Abklatsch nahm. Die Marmorplatte ist mit Chlorit versetzt, sehr blätterig und verwittert; doch ist nur beim viertletzten Buchstaben nach dem Einmeisseln der Inschrift etwas abgeblättert; am undeutlichsten ist die obere Zeile; doch halte ich folgende Lesung für wahrscheinlich:

Στάφυλις μνῆμα ἔστησεν
ἀδελφῇ Ἀλεκσοῖ.

Obwohl rechtsläufig, ist die Inschrift mit der vorigen wohl etwa gleichzeitig. Der Name Staphylis ist nicht belegt; doch würde er neben Staphylos stehen, wie Phrynis neben Phrynos. Auffallend ist die Schreibung des Namens Alexo neben dem Ξ in der vorigen Inschrift. Vor dem Sigma ist allerdings der Stein beschädigt; doch sehe ich keine Möglichkeit, einen anderen bekannten Namen mit den erhaltenen Spuren zu vereinigen. Vielleicht dachte Staphylis einen Vers zu machen.

Offenbar dienten die rohen Steinplatten als einzige äussere Bezeichnung des Grabes. Auch hier ist vielleicht ursprünglich nur der Name des Verstorbenen im Nominativ aufgeschrieben worden[2]), wie in Thera und in Boiotien, wo sich diese Sitte lange gehalten hat, während in den alten melischen Grabschriften von Anfang an das Patronymikon hinzugesetzt wird. Die mitgeteilten Inschriften zeigen schon einen ausgebildeten Formalismus; während in Attika und auch sonst *σῆμα* die häufigere Bezeichnung des Grabsteines ist, finden wir in Amorgos durchgehend *μνῆμα* (so auch bei Röhl No. 392); wo ein Verbum hinzutritt, ist es *ἔστησε*[3]).

---

1) Siehe Kirchhoff, Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets[3] S. 31 [[4] S. 32].

2) Die Inschrift bei Röhl No. 389 wird man doch wohl als Genetiv *Ἀγλωχάρους* zu fassen haben. Der Genetiv aber involviert schon eine Beziehung auf *μνῆμα* oder einen ähnlichen Begriff.

3) Bei Röhl 390a ist *ἐποίει* nicht gesichert. Hier sei eingeschaltet, dass ich für diese Inschrift wie für Röhl 391 (vgl. addenda S. 183) die Halbherrschen Kopieen mit dem Original verglichen habe und dieselben von grösster Genauigkeit fand. Weniger sicher sind mir Comparettis Deutungsversuche. Ich würde auch hier zunächst an Grabschriften denken. Merkwürdig urteilt Bent darüber Journal of hell. studies V S. 43: *At the village of Brutzi just above are some curious archäic inscriptions on a cliff, with those half Phönician half Greek letters, common to the islands.*

Der Name der Verstorbenen steht bei No. 2 abhängig von μνῆμα im Genetiv, bei Röhl No. 392 im Dativ abhängig von dem ausgelassenen ἔστησε, gleichfalls im Dativ bei 3. Errichter des Denkmals ist wohl das jeweilige Familienoberhaupt; wenn in No. 3 sich der Bruder als solchen bezeichnet, so folgt, dass die Verstorbene vaterlos und unvermählt war. In No. 2 und bei Röhl No. 392 ist der Errichter wohl der Gatte oder Vater. 101

Sowohl Arkesine wie Aegiale werden an derartigen Grabsteinen noch reiche Ausbeute liefern, da noch an keinem der beiden Orte ordentlich gegraben ist. Bei Aegiale (Tholaria) sind bis jetzt, soweit ich aus einzelnen Fundstücken feststellen konnte, nur späte Gräber geöffnet worden, zum Teil mit Glasgefässen. Einige Gräber des sechsten Jahrhunderts waren bei Arkesine geöffnet. Die Stadt kann damals nur sehr klein gewesen sein; denn die Gräber beginnen sehr bald hinter dem Sattel, welcher den kapartig vorspringenden, nicht ausgedehnten Festungshügel von dem höheren Gebirgszug scheidet, auf dessen Rücken Brutzi liegt. Die Gräber selbst waren flache Erdgräber; die in der Nähe herumliegenden Scherben gehörten zum grossen Teil glänzend schwarz gefirnisster Thonware ohne weiteren Schmuck an, wie sie sich in attischen, böotischen und etrurischen Gräbern findet, und die wohl attisch ist[1]); teils gehörten sie zu Vasen des Dipylonstiles in flüchtiger Technik. Sehr häufig sind runde Terrakottascheiben von 10—15 cm Durchmesser mit zwei, selten mit einem Loche in der Nähe des Randes; sie sind den Tarentiner Terrakottagewichten ähnlich, aber ganz schmucklos.

Die jüngeren Inschriften gebe ich in topographischer Anordnung, da eine chronologische Folge im einzelnen nicht durchführbar ist. Ich beginne mit den Inschriften von Aegiale, unter welchem Namen schon im Altertum ein Komplex von Ansiedelungen um den nach Norden geöffneten Hafen verstanden worden zu sein scheint[2]).

4. Tholaria, eingemauert im Hause des Anastasios Simidallas, angeblich aus Vigla. Weisser Marmor; 24 cm hoch, 50 cm breit. 102

---

1) Nach den Fundumständen ist sie dem verfallenden schwarzfigurigen Stil gleichzeitig.

2) Ross, Inselreisen II S. 51.

Α Ι Ν Η Σ Ι Φ Ι Λ Η Α Ρ Χ Ι Δ Ι Κ Ο Υ
Τ Ο Ν Ε Α Υ Τ Η Σ Α Ν Δ Ρ Α
Τ Ι Μ Ο Κ Λ Η Ν Π Ο Λ Υ Δ Ω Ρ Ο Υ
Θ Ε Ο Ι Σ

Αἰνησιφίλη Ἀρχιδίκου τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα Τιμοκλῆν Πολυδώρου θεοῖς.
Die Schrift ist noch hellenistisch.

5. Stroumbos, eingemauert bei Kostas Gasparis, grauer Marmor 62 cm hoch, 24 cm breit.

Π Α Ρ Μ Ο Ν Ι Σ　　　*Παρμονίς*

Die Schrift ähnlich wie bei 4.

6. Bei Tholaria über der Thür der Kapelle des Hag. Keryx eingemauert. Weisser Marmor 14 cm breit, 40 cm hoch.

	Ν Ι . . Α Ρ Ι Σ Τ Α Σ Ε Λ	*νί[ου] Ἀριστ[έ]ας Ἑλ-*
	Ο Υ Κ Α Ι Ο Σ Τ Ε Φ Α	*λανίκ]ου καὶ ὁ στεφα-*
	Ρ Ο Σ Δ Ι Ο Κ Λ Η Σ Α	*νηφό]ρος Διοκλῆς Ἀ-*
	Ε Ο Υ Κ Α Ι Ο Ι Μ Ο Λ	*ριστ]έου καὶ οἱ μολ*
5	Α Ρ Κ Ο Σ Β Α Β Υ Λ Λ	*. . . Μ]ᾶρκος Βαβύλλ-*
	Ξ Υ Κ Ι Ο Υ Υ Ι Ο Σ	*ιος Λ]ευκίου υἱὸς*
	Ο Β Ρ Ι Τ Ο Σ Α Ρ Ι Σ Τ Ε	*καὶ Θε]ό[κ]ριτος Ἀριστέ-*
	Ο Σ Ο Φ Ο Σ Ε Π Ι	*ου φιλ]όσοφος Ἐπι[κού-*
	Ο Ν Η Σ Ι Κ Ρ Α Τ Η Σ	*ρειος] Ὀνησικράτης*
10	Ι Ο Υ Κ Ρ Ι Τ Ο Λ Α Ο Σ	*Κλειν?]ίου Κριτόλαος*
	Ξ Ο Υ Α Π Ο Λ Λ Ω Ν Ι	*Ἀριστ]έου Ἀπολλώνι-*
	Ν Ο Ρ Ο Σ Κ Ρ Ι Τ Ο Ι	*ος Ἀγή?]νορος Κριτό[β-*
	Η Γ Η Σ Ι Σ Τ Ρ Α	*ουλος] Ἡγησιστρά[τ-*
	Ί Ο Ν Τ Ε Υ Σ Ε Υ Ρ Υ	*ου Λε]οντεὺς Εὐρυ-*
15	Ρ Τ Η Σ Σ Ω Τ Η Ρ Ι	*. . . .]ρτης Σωτηρί-*
	Ρ Χ Ι Ε Ρ Ε Ω Σ Γ Α Ι	*χου ἀ]ρχιερέως Γάϊ-*
	Ο Υ Γ Α Ι Ο Υ Α Π Ο Λ	*ον τ]οῦ Γαΐου Ἀπολ-*
	Η Ρ Ω Ο Σ Υ Ι Ο Υ	*λωνίου] ἥρωος υἱοῦ*
	Ο Υ Σ Φ Ι Λ Ο	*. . . . .]ους Φιλο-*
20	Ο Σ Μ Ε Γ Α Κ Λ Ε	*. . . . .]ος Μεγακλε-*
	Ι Κ Ο Υ	*ίδης Εὐ]άκου*
	Ξ Ο Ι Σ	*Θ]εοῖς* [1]).

103

1) [Die Vernachlässigung des Silbengesetzes fällt auf und beweist, dass hier vieles noch nicht in Ordnung ist. Z. 15. 16 ergänzt F. Hiller von Gaertringen schlagend: *ὑπὲ]ρ τῆς σωτηρί[ας τοῦ ἀ]ρχιερέως*].

Die Inschrift gehört nach den Buchstabenformen in das letzte Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Sie ist oben und an der linken Seite unvollständig. Wieviel oben fehlt, lässt sich nicht bestimmen; dass links etwa fünf Buchstaben fehlen, folgt aus einigen notwendigen Ergänzungen sowie aus der Wahrscheinlichkeit, dass *Θεοῖς* unter der Mitte der Kolumne stand. Die nächste Analogie bieten zwei wohl etwa gleichzeitige rhodische Inschriften Ross, inscr. ined. No. 275 [= I. G. Ins. I 50] und Röhl, Mittheil. II S. 224 [= I. G. Ins. I 49]. In diesen Fällen weihen die regierenden Behörden die Statue eines Mitgliedes den Göttern. Ob hier eine gleiche Veranlassung vorliegt, muss dahingestellt bleiben. Die Namen der Weihenden sind mit Patronymikon und teilweise mit Bezeichnung einer Würde versehen und mit *καὶ* verbunden, welches zum Schluss wohl wegen Raummangels ausbleibt. Einmal scheint das Patronymikon zu fehlen Zeile 14, wenn nicht etwa zu lesen ist: *Λε]οντεὺς Εὐρύ* || *[του Κρ]άτης*[1]). Zu dem Namen, der Zeile 15 im Nominativ steht, scheint Vater, Grossvater und Urgrossvater hinzugesetzt; Zeile 17 ist wohl ein kurzer römischer Gentilname zu ergänzen. Der Anfang von Zeile 19 ist als Nominativ, der von Zeile 20 als Genitiv zu fassen, etwa: *Εὐθύν]ους Φιλο-[θέμιδ]ος*. Unverständlich ist mir der Schluss von Zeile 4. Viele der Namen sind von Amorgos schon bekannt. Soterichos Röhl No. 392, Ross, inscr. ined. 122, 23. 122 B, 2, 133, 1; Kritoboulos Ross, inscr. ined. 125, 1. 314, 30, Weil, Mittheil. I S. 330; Kritolaos Ross, inscr. ined. 114, 7 und 11, Arch. Aufs. II 643; Hegesistratos Ross, inscr. ined. II 644. Euakes habe ich ergänzt nach Ross, inscr. ined. 114, 8. Der Name Babyllios kommt auf einer attischen Inschrift vor C. I. A. III 3177 a. Unter den beigesetzten Würden ist die des Philosophen am auffälligsten; der betreffende muss ein öffentliches Lehramt bekleidet haben; *στεφανηφόρος* bezeichnet einen, welcher irgend ein Amt mit öffentlicher Anerkennung zu Ende verwaltet hat. Der Schluss von Zeile 4 wird wohl irgend ein hohes Amt des M. Babullius enthalten, wie denn die beiden romanisierten Familien wohl die vornehmsten waren. Auffallend ist, dass Zeile 15 im Nominativ nur ein griechischer Name stehen kann; vielleicht zählt der Inhaber desselben deshalb seine sämtlichen Ahnen auf, weil man sonst seine römischen Konnexionen

104

1) [Siehe S. 500 Anm. 1].

nicht erfuhr [1]). Die Hinzusetzung der Einzelämter schliesst natürlich nicht aus, dass alle Genannten ausserdem ein gemeinsames Amt verwalteten. Die abstrakte Weihung an die Götter im allgemeinen ist in dieser Zeit häufig; doch gab es in Aegiale auch einen von Kritolaos, Sohn des Alkimedon, gestifteten Tempel „der Götter" [2]).

6a. Stroumbos, in der Kapelle der H. Irene aussen rechts von der Thür eingemauert. Weisser Marmor 28 cm hoch, 23 cm breit (unten fragmentiert).

ΑΡΓΥΡΙΔΟΣ Ἀργυρίδος.

7. Ebd. links vom heiligen Tisch eingemauert, weisser Marmor übertüncht 42 cm breit, 28 cm hoch (soweit sichtbar).

ΛΕΟΔΙΚΟΣ
ΕΥΦΡΑΓΕΝΟΥ
ΧΡΗΣΤΕΧΑΙΡΕ

Λεόδικος Εὐφραγένου[ς].
Χρηστὲ χαῖρε.

Dieselbe Kirche enthält noch mehrere Altertümer. Unten in der Nische der linken Längewand (vom Hereintretenden) ist eine grosse Inschrift in stark verscheuerten kleinen Buchstaben, von 105 welcher ich bei der damaligen Beleuchtung nichts lesen konnte. Aussen über der Thüre ist ein gut gearbeitetes Akroterion einer Grabstele eingemauert, links davon eine absichtlich ausgemeisselte Inschrift, darüber eine Inschrift, von welcher nur der Einsatzzapfen sichtbar ist, links davon eine stark verscheuerte Inschrift in späteren Lettern, von der ich lesen konnte:

ΗΜΟϹ
ωΝΑ
ΥΗ
Ν

also wohl eine Dedikation.

1) [Ebenfalls erledigt durch S. 500 Anm. 1].

2) Ross, Arch. Aufs. II 643. Die Inschrift befindet sich jedoch nicht in einer Panagia-Kapelle, sondern bei Potamos im Hag. Nikolaos innen über der Thür.

8. Zwischen Potamos und Tholaria eingemauert in der Kapelle des Hag. Taxiarchis, weisser Marmor. Für Messen nicht zugänglich; drei Ränder sind die ursprünglichen; oben und unten sind sie durch parallele Linien markiert; der vorderste Rand ausserdem mit einem Zickzackmotiv verziert. Das Fehlende scheint absichtlich getilgt.

X . . . .
ΧΡΥϹΕѠϹΤΕΦΑΝѠΗ
ΕΠ . . . . . ΙΛ . ΚΕΝΕΥ
ΗϹΚΑΙΥ . ΝϹΙ . . ΝΕΙΑ

Ein Ehrendekret aus der Kaiserzeit, wovon nur allgemeine Formeln kenntlich sind:

στεφανῶσαι] χρυσέῳ στεφάνῳ — — — — — ἕν[ε]κεν εὐ[νοίας καὶ ἀρετ]ῆς.

Wenn die letzte Ergänzung richtig ist, so lässt sich daraus der Umfang des Fehlenden ermessen.

Im Gebiete von Minoa befinden sich mehrere Inschriften in der Kapelle der Hag. Irene, unweit Xylokeratidi, leider so vertüncht, dass ich meine Lesungen nur als Grundlage für genauere Nachprüfung mitteilen kann. Am unkenntlichsten sind fünf Buchstaben von 5—6 cm Höhe auf dem äusseren Thürsturz aus grauem Marmor; vielleicht gehören sie noch der epichorischen Schrift an. 106
Dieselbe Höhe haben folgende Buchstaben aussen neben der Thür:

9. Ε⁝ΠΙΚΥΡΙΑΚΟΥ
ΕΠΙΤΡ

10. Aussen rechts neben der Thür, weisser Marmor 10 cm dick, 40 cm breit, 92 cm lang:

ΝΥΜΦΗ . . . . ΕΙΟ
ΣΗΣΔΕΑΡΕΤΗΣΕΠΙΔΗΛΑΑΙΤΟΦΩ . .
ΜΝΗΜΑΕΣΤΗΣΕΝΤΟΔΕ

Νύμφη . . . .
Σῆς δὲ ἀρετῆς ἐπίδηλα . . .
Μνῆμα ἔστησεν τόδε.

Eine metrische Grabschrift, nach der Schrift aus dem vierten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung.

11. Eine andere metrische Inschrift aus der Kaiserzeit ist links vorn in der Nische des Altars eingemauert; sie steckt zum Teil noch in der Mauer; die sichtbare Höhe der Marmorplatte beträgt 34 cm, nur einzelnes konnte ich erkennen:

ЄΝΘΑΔΑΝΗΙ.
ΑΝΟΘЄΚΕΛ/
ΝΕΙΥΙ....Λ
ΙΛ..ΚΝΙωΝΧΙ...
ΚΛΛ.ΙΜΝΙΙ....
ΦΙΛΟ.ΓΛΥΚΤΙΕ

Auch diese Inschrift ist wohl sepulkral.

Zum Schluss folgen Inschriften aus Arkesine:

12. Eine graue Marmorplatte von 9 cm Dicke ist zweimal benutzt, und zwar zeigen die Inschriften beider Seiten denselben paläographischen Charakter, die schlichten Buchstabenformen.

107 *A.* Das beschriebene Stück ist 17 cm breit, 26 cm hoch; es ist ein Bruchstück eines Ehrendekrets.

ΩΩ
Κ/ΤΟΥ..ΕΑΦΙ
ΡΙΘΥ/ΝΟΝ.ΟΙΕΙΑΓΑΘ
ΩΝΤΑΙΥΠ.ΡΕΤΕ.ΑΙ
5 ΚΩΝΔΙΑΤ.ΛΕΙΔΕΔΟΧ
ΝΕΙΝΑΙ/ΞΤΙΜΟΝΙΗ
ΤΗΣΑΡ.ΞΣΙΝΕΩΝΜ.Τ
ΚΓΟΝΟΥΣΚΑΙΕΙ..Ν
ΑΙΠΟ/ΕΜΟΥΚΑΙ
10 ΛΕΙΚΑΙΑΣΠΟΝΔ
ΑΙΕΦΟΔΟΜΠΡΟ
ΝΤΟΥΔΕΗΤΑΙ
ΙΚΑΙΠΟΛΙΤΕ
ΚΑΙΙΕΡΩ
15 ΑΙΣΤΕ

Z 3: [π]οιεῖ ἀγαθ[ὰ Z. 4: ὑπ[η]ρετεῖ Z. 5: — — ἔ]χων διατ[ε]λεῖ δεδόχ[θαι τῷ δήμῳ Z. 6: εἶναι Z. 7: τῆς Ἀρ[κ]εσινέων μ[ε]τ Z. 8: ἐκγόνους καὶ εἰ[ρή]ν[ης οὔσης Z. 9: καὶ πολέμου καὶ Z. 10: ἀσυ]λεὶ καὶ ἀσπονδ[εὶ Z. 11: κ]αὶ ἔφοδομ πρὸ[ς τὴμ βουλὴν καὶ τὸν δῆμον Z. 12: ἐά]ν του δέηται [πρώτῳ μετὰ τὰ ἱερὰ Z. 13: καὶ πολιτε[ίαν Z. 14: καὶ ἱερῶ[ν] Z. 15: κ]αὶ στε[φαν

Für die Ergänzungen ist hauptsächlich Ross, inscr. ined. No. 113 zu vergleichen; vor Zeile 10 wird ἔσπλουν καὶ ἔκπλουν gestanden haben; Zeile 7 möchte man zum Schluss αὐτὸν lesen; doch ist das M auch auf dem Abklatsch deutlich. Wieviel zwischen je zwei Zeilen fehlt, ist aus Zeile 11—12 ersichtlich.

B. 19 cm hoch, 26 cm lang.

ΕΞ
ΑΡΓ....ΟΥ
ΤΡΙΑΚΟΝΤΑΑ
ΟΙ..........Λ — 108
5 ΤΩΝΑΡΕ.ΚΙ
ΟΣΚΑ..ΑΙΟΥ
ΑΝΔΡΟΣ...ΕΚΟ
ΚΕΣΙΝΕΩΝΚΑΙΤΩΝΟΙΙ
ΑΤΑΙΑΙΕΓΓΑΙΑΚΑΙΥΠΕΡΠΟΝΤ
10 ΚΚΑΤΕΝΙΑΥΤΟΝΕΚΑΣΤΟΝΔΩΔΕΚΑΜ
ΟΔΟΥΣΕΚΛΕΓΟΝΤΕΣΤΑΣ-ΚΕΣΝ
Ο_ΩΣΙΝΠΡΑ..ΟΙΙ..Ω
-ΣΙΟΝΤΟΑΡΓΥΡΟΝ.ΚΤ
ΛΗΚΟΤΕΣΞΟΥΛ..
15 ΗΕΣΤΩΥΠΟΛΟΓΟ

Z. 2: ἀργ[υρί]ου Z. 3: τριάκοντα Z. 7: ἀνδρὸς Z. 8: Ἀρ]κεσινέων καὶ τῶν Z. 9: ἔγγαια καὶ ὑπὲρ πόντ[ου Z. 10: κατ' ἐνιαυτὸν ἕκαστον δώδεκα Z. 11: ἐκλέγοντες τὰς Z. 13: τὸ ἀργύρ[ι]ον [ἐ]κτ ... Z. 15: ἔστω ὑπόλογος[1]).

Es scheint sich um eine Verwendungsvorschrift für öffentliche Einnahmen oder einen Pachtvertrag zu handeln. Ins einzelne gehende Vermutungen und weitere Ergänzungen sind bei der Er-

1) [Z. 5 ist wohl Ἀρ(κ)ε(σ)ι[νέων] und Z. 10 δώδεκα μ[νᾶς zu ergänzen.]

haltung der Inschrift ohne Wert. Ein kleines Bruchstück desselben auf beiden Seiten beschriebenen Steines, das sich im Besitz des Scholarchen befindet, an unsere Inschrift aber nicht unmittelbar anschliesst, ist von den Herren der französischen Schule kopiert worden.

13. Weisser Marmor; nur links ist die ursprüngliche Grenze erhalten, 34 cm hoch, 30 cm breit.

```
       Υ Ν
        Β Υ Ꞁ
      ꟷ Α Τ Ο Ν .
     Ο Υ Τ Ω Ν Γ Α Ι Δ Ω Ν Σ
  5  Ο Ν Τ Α Σ Ω . . . . Α Σ . Ε
        Ω Ν Τ Ε Ι Τ ı . . . Ε Ι Τ
      Α Ν Α Γ Ο Γ . . Σ Ε . . Σ Τ Ο Υ
      Τ Α Ν Ε . . . . Τ / . . . . Ο Ε . Α . Τ Ο Ν Α
     Ν Α Ι . Ε Τ Ο Δ Ε Τ Ο . . Ι Ι Ι Σ Μ Α Τ Ο Ν
 10  ‾ Η Ν . . Λ Σ . Ι Σ Τ Α . Η Μ . . . Γ . . Μ
     \ Γ Ι Α Ι Α Ι Δ Ε Η Λ . Σ Τ Η . Η Ν / . . Ι Ν Η . . .
     Ղ Ε Ι . Τ . . Α Γ Ο Ι . Ν . . . Μ Ε Α Η Θ Η Ι . \ Γ
     Γ . Ε Η Σ Α Γ Α Θ Ι Ν . . . Γ Α Θ Ι Ν Ο \
     Ε . Κ Λ Ε Υ Μ Ε Ν . . . Σ . Α Γ Υ Ν Η Γ . . Ε
 15   Ι Α Π Ο Σ Τ Ε Ι Λ Α Σ . . Ο Γ Ρ Α Μ Μ
     Η Σ Ε Ι Σ Κ Ν Ω Σ Ο Ν Π Ρ Ο . . Λ Ε / ꞏꞏ Γ
     Μ Ε . Ο Σ Τ Ε Ι Δ Η . . . . . Γ ˂
```


Die Schrift ist sorgfältig und sehr fein; sie gehört noch in das zweite bis erste Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Eine Ergänzung ist, da für den Umfang des Fehlenden kein Anhalt vorhanden ist, nicht thunlich. Es scheint ein Dekret vorzuliegen. Man erkennt Zeile 4: *τῶν παίδων* Zeile 11: *εἷ[ς] στή[λ]ην λ[ιϑ]ίνη[ν]* Zeile 13: *Ἀγαϑῖν[ον?] Ἀγαϑίνου* Zeile 14: *γυνή* Zeile 15: *ἀποστείλασ[α τ]ὸ γράμμ[α]*.

Sehr wahrscheinlich handelt es sich um ein Ehrendekret.

14. Grauer Marmor, Höhe 28 cm, Breite 20,5 cm. Die linke Kante scheint erhalten zu sein von Zeile 5 an; was links nicht zu erkennen ist, ist von einer ganz festen Erde (Mörtel?) überwachsen und ohne chemische Mittel nicht freizulegen.

```
          Ν Γ
           . . . I A .
      . . . . A T . . . A .
    . . . N T A I . . . I O K O I .
5 . . . . . . . O Y . . . K A I T O N
  . . . . Λ . . . . N T O O I Γ E
  . . . . . . . . . E P Ν Y . Ω N
  . . . . . . . . . . A N T E Σ .
  . . . . . . . . Ν _ Y Θ Y Δ .
10 . . . . . Y I . . Ν Δ A M O -
  . . . . O Y P O Δ I O Y Π A I
  . . . . . . . . . Γ Ω . E . -
  . . . K O Σ E I K O - T O <
  . Ν O . Λ - ) . . A I P
15 . . Σ A . . . . . . . A P
  . . Ν O . . O Y A P I
  . Ν . . N E
    N . O
```

110

Auch hier sind Ergänzungsversuche müssig. Zeile 11 ist [τ]οῦ *Ῥοδίου* zu lesen; in Zeile 10 war ein dorischer Name auf — *δαμος*; es ist vielleicht ein Ehrendekret. Die Schrift ist die des letzten vorchristlichen Jahrhunderts.

15. Grauer Marmor 61 cm hoch, 26 cm breit. Oben und unten fehlt nichts; auch der linke Rand ist wohl im ganzen unversehrt; doch ist die Inschrift arg verrieben.

```
  . . . . . . E . . E P A . . . . . . . . . . . . .
  . . . N C K E - C . . . O Λ . . . . . . . . .
  . . . . O . N T . . . . T H I I . O . . . . . .
  . . . Γ P A . O . . . . . O Σ . . . . . . . .
5 . . . . . . . . . . . . E Σ . E P . N Δ E E Γ
  . . . . . . . . . . . . . . Ν A Π Ν T I . M A
  . . . . . . . . . . . . . . . . O I O Y K . . . O N .
  . . . . . . . . . . . . . . . . . E . O . . . . - E I
  . . . E P Γ . _ E T A Y T A Π P O H M E P
10 . . . Γ P O . . - E Λ Λ E T Ω T O I Σ Σ T P
  . . . T A Σ Π Y Λ A Σ E Π I Σ T H /_. A A E /
```

. . . Α Δ Λ Μ Η Ε Ι Ν Α Ι Τ Ο . . Σ . . Ο . . .
. . . Ο Ι Ο . Ο Ν Ο . Ο . . . .
. . Σ Ι Η Μ Ο Τ Ο Ε . . . .
15 . . _ Τ Ο . Τ Ο Ν . . . . . . Ο . . . .
III . . . Σ . . Τ Λ ʹ Τ Α Σ . Ε . . . .
. . . Μ . Σ . Τ . . Ι Μ . . . .
. . Ε . . . .
. . . Ι . . . Τ . Ξ . . . .
20 . . . . Σ . Ω . . . .
. . . Π Ο Ε . . . .
. Σ Ι Ν . . Ο . . . .
. . . . . Ε . . . . . . Ε Π Α . . . .

Zeile 9 erkennt man *ἔργ[α δ]ὲ ταῦτα πρὸ ἡμερ[ῶν]* Zeile 10: *προ[αγ]ελλέτω τοῖς στρ[ατηγοῖς]* Zeile 11: *τὰς πύλας*. Es scheint sich also um Festsetzung einer Bauverpflichtung zu handeln.

16. Grauer Marmor 58 cm lang, 8 cm hoch.

Ξ Α Ν Θ Ι Α Δ Η Σ Α Ρ Ι Σ Τ Ο Τ Ι /
Α Ρ Ι Σ Τ Ο Τ Ι Μ Ο Σ Ξ Α Ν Θ Ι Α /

Ξανθιάδης Ἀριστοτίμ[ου]
Ἀριστότιμος Ξανθιάδ[ου].

Sorgfältige Schrift des vierten Jahrhunderts.

17. Grauer Marmor 95 cm hoch, 50 cm breit; oben scheint nichts zu fehlen.

Λ Ι Ρ Ο Κ Λ Ε Ο Σ   Σ Ω Σ

18. Weisser Marmor 23 cm hoch, 8 cm breit, allerseits unvollständig.

Η Ν Η Σ
Τ Ι Μ Η Σ
Π Π Ο /

19. Zum Schluss muss ich eine Inschrift nach der durchaus zuverlässigen Abschrift des Dimitrios Prasinos mitteilen, da das Original, das sich früher in Katapola befand, jetzt verschwunden ist.

112

ΜΕΛΑΝΘΟΥΤΟΥΙΕΡΩΝΟϹ....ΜΕΛΑΝΘΟΥ
ΝΑΞΙΩΝΤΩΝΑΜΟΡΓΟΝΑΡΚΕϹΙΝΑΝΟΙΚΟΥΝΤΩΝΕΝΝΟΜΟΝΕΚ
ΚΛΗϹΙΑΝΑΓΩΝΤΩΝΕΝΤΩΝΑΩΤΟΥΔΗΛΙΕΩϹΑΠΟΛΛΩΝΟϹΤΩΝΤΕ
ΑΡΧΟΝΤΩΝΠΑΝΤΩΝΚΑΙΤΗϹΒΟΥΛΗϹΠΡΟΚΑΘΗΜΕΝΟϹΚΑΙΤΟΥ
ΔΗΜΟΥΠΑΝΤΟϹΜΕΛΑΝΘΟϹΙΕΡΩΝΟϹΘΕϹΕΙΔΕ..............
ΣΤΑϹΕΙΠΕΝ.....ΑΝΔΡΕϹΠΟΛΕΙΤΑΙ.........................
ΜΩ.......ΟΥΤΩϹΥΠΟΤΩΝΕΜΩΝΠΡΟΓΟΝ.....................
ΕΡΓΕΤΗΝ.......ΚΑΙΛΥΤΟΥΡΓΙΑΙ.Χ.........................
ΕΠΙΔΟϹ...ΑΓΩΝΙ...................................
ΧΑ...
....
.......ΕΥΕΡΓ.Τ......................................

(Es folgen noch neun unleserliche Zeilen, von welchen die 1876 angefertigte Abschrift nichts enthielt.)

113 *Μελάνθου τοῦ Ἱέρωνος [θέσει δὲ] Μελάνθου*
Ναξίων τῶν Ἀμοργὸν Ἀρκεσιν[ί]αν οἰκούντων ἔννομον ἐκ-
κλησίαν ἀγ[ό]ντων ἐν τῷ ναῷ τοῦ Δηλιέως Ἀπόλλωνος τῶν τε
ἀρχόντων πάντων καὶ τῆς βουλῆς προκαθημένος καὶ τοῦ
5 *δήμου παντὸς Μέλανθος Ἱέρωνος θέσει δὲ [Μελάνθου ἀνα-*
στὰς εἶπεν . . . . . Ἄνδρες πολεῖται . . . .
μω . . . . . . οὕτως ὑπὸ τῶν ἐμῶν προγόν[ων . . . . εὐ-
εργέτην . . . . καὶ λ[ει]τουργίαι . χ . . . .
επιδοσ . . . ἀγωνι . . . .
10 *χα . . . .*
. . . . εὐεργ[ε]τ . . . .

Das Praeskript steht auf einer hervorragenden Leiste, welche einen Giebel trägt. Es lässt sich aus der Inschrift mit Sicherheit ergänzen, da der eponyme Magistrat zugleich Vorsitzender der Versammlung und Antragsteller ist. Man ist versucht, bei dem Namen Melanthos an einen Neliden zu denken, welche ja auch sonst auf römischem Gebiete lange Zeit einzelne königliche Privilegien bewahrten. Der Redner rühmt sich offenbar in Zeile 7 seiner Vorfahren[1]). Der Antrag selbst war wahrscheinlich ein Ehrendekret aus römischer Zeit, an welchem nicht viel verloren ist. Dass der Antrag in direkter Rede eingeführt wird, verdanken wir wohl auch der Eitelkeit des Antragstellers, der gewiss auch die Kosten der Publikation trug. Interessant ist, dass wir durch die Inschrift, wenn auch spät, von einer naxischen Kleruchie auf Amorgos erfahren. Nach Suidas sind alle drei Städte auf Amorgos samische Gründungen; durch die Inschriften erfahren wir von Samiern und Milesiern, von einer naxischen Besiedelung der Insel (jedenfalls in ältester Zeit) erfahren wir nur durch Stephanus von
114 Byzanz u. *Ἀμοργός*, wenn Müller F. H. G. III S. 379, 47 mit Recht die Lesarten der meisten Handschriften der der besten vorzieht nach Nikolaos von Damaskos. Ein Naxier Karkesios (oder Karkesos) soll die Insel besiedelt und nach sich benannt haben. Jedenfalls hätte der Gedanke den Naxiern am nächsten gelegen; indessen sieht der Name Karkesios und Karkesia vielmehr wie eine Erinnerung an eine karische Besiedelung der Insel

---

1) Naxos wird in gezwungener Weise mit der Nelidenkolonisation in Verbindung gebracht von Aelian V. H. VIII 5; die sonstige Überlieferung weiss nur von Thrakern und Karern.

aus; die Inschrift beweist erst für späte Zeit eine Kleruchie naxischer Griechen. Der Tempel des Apollon Delieus, in welchem die Versammlung stattfindet, ist strenggenommen nicht der des Apollon von Delos, sondern vom Delion; ein solches aber wird bei der Stadt Naxos erwähnt von Plutarch, de mul. virt. c. 18 und von Parthenios c. 9. Von diesem befand sich also ein *ἀφίδρυμα* in Arkesine.

II. [Syros].

Im Dimarchion zu Plaka (Melos); 52 cm hoch, 46 cm breit, 7—8 cm dick. Weisse Marmorplatte mit grauen und gelblichen Adern, oben ein dreifach gegliedertes, geradliniges Profil. Der Stein ist vollständig; doch hat er wohl als Schwelle gedient; das Fehlende ist spurlos abgetreten. 115

ΕΔΟΞΕΝΤΗΙΒΟΥΛΗΙΚΑΙΤΩΙΔΗΜΩΙΘΕΟΚΡΙΤΟΣΘΕΟΚΡΙΤΟΥ
ΝΑΞΙΤΗΣΕΦΟΔΟΝΑΠΟΓΡΑΨΑΜΕΝΟΣΕΠΙΤΗΜΒΟΥΛΗΝΕΙΠΕΝ
ΞΠΕΙΔΗΕΨΗΦΙΣΑΤΟΟΔΗΜΟΣΕΝΤΩΙΠΑΡΕ..ΗΛΥΘΟΤΙ
_ ΡΙΩΙΠΕΡΙΕΠΙΣΤΑΤΟΥΚΑΙΕΙΛΕΤΟΠΡΕΣΒΕΥΤΑΣ
5 ΕΙΣΡΟΔΟΝΤΟΥΣΑΙΤΗΣΟΜΕΝΟΥΣΟΤΕΔΗΜΟΣΟΡΟΔΙΩΝ
ΕΝΠΑΣΙΝΩΝΚΑΙΤΟΙΣΠΡΟΤΕΡΟΙΣΕΥΕΡΓΕΤΗΜΑΣΙΝΕΙΣ
ΤΟΝΗΜΕΤΕΡΟΝΔΗΜΟΝΑΥΤΟΝΕΚΤΕΝΗΚΑΙΦΙΛΟΔΟΞΟΝ
ΚΑΘΕΣΤΑΚΩΣΕΦΡΟΝΤΙΣΕΝΚΑΙΤΟΤΕΟΠΩΣΛΑΒΩΜΕΝ
\- - - - - ΗΝΑΞΙΟΝΑΥΤΟΥΤΕΚΑΙΤΗΣΗΜΕΤΕΡΑΣΠΟΛΕΟ
10 ΙΜΑΣΑΣΑΝΔΡΑΚΑΛΟΚΑΓΑΘΟΝΟΧΙΔΑΝ
ΙΠΑΡΑΓΕΝΗΘΕΙΣΕΙΣΤΗΜΠΟΛΙΝ
ΠΟΗΣΑΤΟΣΠΟΥΔΗΝΚΑ'
ΙΤΑΚΑΙΣΥΝΑΓΑΓΩΝ
ΤΕΑΡΧΕΙΑΚΑΤΑΣ
15 ΝΚΡΑΤΕΙΤΕΝ^ΛΣ
ΗΜΠΟΛΙΝΚΑΙ.ΗΓ 116
ΟΙΑΝ.ΝΕΚΕΝ...
ΛΛΙΚΝΡΑΙ.Ν.
ΕΛΛΟΜΕΝΟΣΓ.
20 ΑΣΤΗΣ= ΝΠΟΛΕΟ
ΣΑΙΑ'ΩΜΗΔΡ.
ΓΗ.ΓΙΝΟΜΕΝΗΝΤΑΞΙΝΕ'
Ι'ΤΟΣΥΝΕΔΡΙΟΝΔΙΑΤΟΥ

ΚΛΗΘΕΙΣΥΠΟΤΟΥΔ....
25 ΙΙ Α ΙΑΝ.ΠΟΗΣΑΤΟΧΑΡΙΝ
ΜΗΜΟΝ....ΜΗΘΕΝΔΥΣΧΕΡΕΣΕΜ-Ε
Κ ΝΙ.ΝΚΑ ΥΣΑΤΟΤΟΝΝΔΗΜΟΝ
ΠΟΤΕΙΣΑΙΠΑ..ΑΡΧΟΝΤΑΣ
...Τ.-Π.ΠΤΩΝ

Ἔδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ· Θεόκριτος Θεοκρίτου
Ναξίτης ἔφοδον ἀπογραψάμενος ἐπὶ τὴμ βουλὴν εἶπεν·
Ἐπειδὴ ἐψηφίσατο ὁ δῆμος ἐν τῷ παρεληλυθότι
σ[υνεδρ]ίῳ περὶ ἐπιστάτου καὶ εἵλετο πρεσβευτὰς
5 *εἰς Ῥόδον τοὺς αἰτησομένους, ὅ τε δῆμος ὁ Ῥοδίων*
ἐν πᾶσιν ὢν καὶ τοῖς προτέροις εὐεργετήμασιν εἰς
τὸν ἡμέτερον δῆμον αὐτὸν ἐκτενῆ καὶ φιλόδοξον
καθεστακὼς ἐφρόντισεν καὶ τότε ὅπως λάβωμεν
ἐπιστάτ]ην ἄξιον αὐτοῦ τε καὶ τῆς ἡμετέρας πόλεω-
10 *ς ὄντα (?) δοκι]μάσας ἄνδρα καλοκἀγαθὸν Ὀχίδαν*
11 *κα]ὶ παραγενηθεὶς εἰς τὴμ πόλιν* 12 *πᾶσαν ἐ]ποήσατο σπουδὴν καὶ* 13 *τα καὶ συναγαγὼν* 14 *τά] τε ἀρχεῖα κατασ..* 15 *κρατει* 16 *τ]ὴμ πόλιν καὶ [τ]ὴν* 17 *οιαν ἕνεκεν* 19 *στ]ελλόμενος* 20 *στησεν πόλεως* 22 *τ]ὴ[γ] γινομένην τάξιν ει* 23 *τὸ συνέδριον διὰ τοῦ* 24 *κληθεὶς ὑπὸ τοῦ δ[ήμου]* 25 *ιαν [ἐ]ποήσατο χάριν* 26 *μὴ μόν[ον δὲ] μηθὲν δυσχερὲς ἐμ(π)έ-* 27 .... *κα[ὶ ἐρ?]ύσατο τὸν δῆμον* 28 *πα[ρὰ] ἄρχοντας* ....

Nach der Schrift gehört dies Psephisma gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung. Das Fehlende lässt 117 sich nicht mit Sicherheit ergänzen; es werden die Verdienste des Rhodiers Ochidas aufgezählt, zuletzt jedenfalls Ehren für ihn und den *δῆμος* der Rhodier beschlossen. Es ist nicht sicher, ob die Inschrift nach Melos gehört oder als Ballast verschleppt worden ist. Da der Demos nicht bezeichnet ist, so ist man berechtigt, das Patronymikon beim Antragsteller zu suchen. Nun ist aber *Ναξίτης* bisher nicht belegt. Es würde einen Ort *Νάξις* oder *τὰ Νάξια* voraussetzen, auch *Νάξος* wäre denkbar (vgl. *Σίκινος-ίτης*); nur an die Insel ist dabei nicht zu denken, da das Ethnikon, wenn es existierte, überliefert sein würde. Vielleicht ist *Ναξίτης* ein Demotikon in Melos. Dann wäre zu vergleichen Ross, Arch. Aufs. II 643 von Amorgos, wo auch die Gemeinde nicht selbst

bezeichnet wird, statt dessen aber zwei sonst unbelegte Demotika auftreten. Immerhin ist mir am wahrscheinlichsten, dass die Inschrift aus *Ναξία* in Karien stammt und von dort oder von Rhodos selbst als Schiffsballast nach Melos verschleppt ist, obwohl der Bewohner von *Ναξία* nach Stephanos *Ναξιεύς* oder *Ναξιάτης* hiess [1]. Dass man sich von Rhodos einen Epistaten ausbittet, der offenbar die ganze Verfassung einrichtet, würde sich in Karien am besten erklären; die *πρότερα εὐεργετήματα* deuten auf eine längere Abhängigkeit, die bei Melos unwahrscheinlich ist.

Der Epistat Ochidas kommt sonst nicht vor; bei Plutarch, quaest. graecae 27 begegnet ein Rhodier Ochimos. Über die Einzelheiten der Verfassungsreform erfahren wir wenig; unsicher ist die Ergänzung Zeile 27, das Y ist auf dem Abklatsch sicher; Raum ist für drei, höchstens vier Buchstaben. Man könnte auch an *ἱδρύσατο* denken, kaum an eine Zusammensetzung mit *κατα-* oder eine Form von *λύω*.

1) [Hierzu vgl. Swoboda a. a. O.].

ZWEI FELSINSCHRIFTEN VON AMORGOS.

Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung.
XVIII (1893) S. 32—36.

32 1. Nachstehend abgebildete Inschrift wiederholt das Faksimile von F. Halbherr aus dem Museo italiano di antichità classica I S. 227, von dessen Zuverlässigkeit ich mich im Herbst 1885 an Ort und Stelle überzeugt habe [1]). Übrigens stimmt die Halbherrsche Kopie in allem Wesentlichen mit der von Ross, Inselreisen II S. 54 überein, wonach Röhl, I. G. A. No. 390 die Inschrift giebt. Diese befindet sich zu ebener Erde auf dem Felsen

links von der Strasse, welche von dem heutigen Hauptort Kastron (oberhalb des antiken Minoa) nach der nordöstlichsten Niederlassung Aigiale führt. Bechtel, Die Inschriften des ionischen Dialekts S. 42 teilt diese und die folgende Inschrift gar nicht mit, weil er sie nicht verstehe, welcher Umstand sie aber doch nicht eigentlich vom ionischen Dialekt ausschliesst. Die Deutungsversuche bei Röhl und Comparetti sind ziemlich verzweifelter Natur und sehen einem Verzicht auf Verständnis eigentlich ähnlicher. Wo möglich noch unmöglicher ist Röhls in den Addendis zu No. 390 vor-

1) Vgl. Athen. Mittheil. XI (1886) S. 100, 2 [= oben S 498 Anm. 3].

geschlagene Lesung (?), welche Cauer No. 512, allerdings mit zwei Fragezeichen, reproduziert. Einer Kritik überhebt mich wohl der 33 Umstand, dass beide nicht unerhebliche und gar nicht motivierte Verschreibungen annehmen müssen. Ihre Versuche zeigen, dass die Crux in dem fünftletzten Buchstaben der ersten Zeile steckt; denn an dem vorausgehenden deutlichen E mit Comparetti zu rütteln ist gar kein Grund. Aber auch jener Buchstabe bietet keine ernstliche Schwierigkeit. Man muss sich nur erinnern, dass in sehr alten Inschriften die Richtung der Zeichen vielfach noch beliebig ist, wie in Zeile 2 unserer Inschrift ja auch das Γ auf dem Kopf steht. Dann wird man das Zeichen als Koppa fassen; und die Inschrift würde lauten:

Ἔρασίς με ἐϙδοίη Ἐπαμείνον[ι.

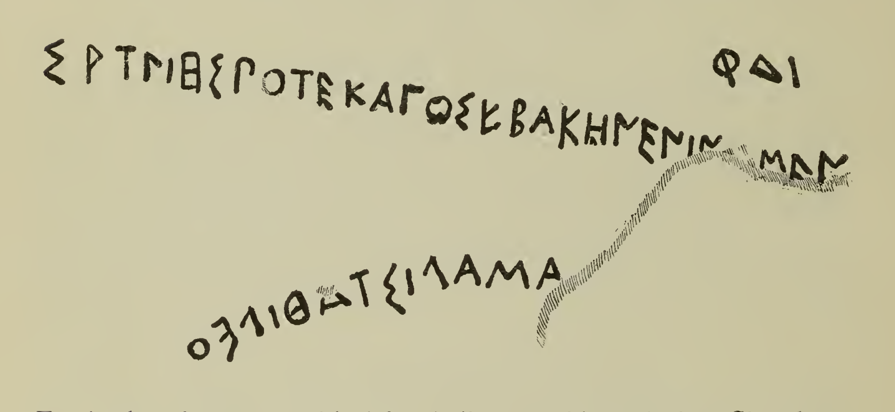
Dass gutturale Tenuis nicht nur unmittelbar vor O- und U-Lauten, sondern auch vor Silben, die solche enthalten, durch ϙ wiedergegeben werden kann, ist ja bekannt. Ich erinnere an die Schreibung *Λοϙρός* in dem naupaktischen Epoikiegesetz I. G. A. No. 321, an die Schreibung *Hέϙτορ, ϙλύτος, Γεριϙλύμενος* und *Hίπ-παλϙμος* auf korinthischen Vasen[1]). Allerdings sind unter den bis jetzt bekannten Beispielen keine Composita mit Praepositionen; doch hat die Ausdehnung der graphischen Gewohnheit auf diese so wenig etwas Befremdliches, wie etwa die Assimilation ihres Auslautes an den Anlaut des Verbums. Das *ι*, das am Schluss ergänzt werden muss, kann flach geschrieben gewesen und verscheuert sein.

Ist die vorgeschlagene Deutung richtig, so würde die Inschrift von einem Mädchen herrühren, welches wünscht, dass ihr *κύριος* Erasis (Kurzform für Erasistratos) sie dem Epameinon vermählen möge. Der Ursprung der Inschrift ist vielleicht kein rein lyrischer; vielleicht liegt das Bedürfnis vor, den säumigen Freier anzutreiben; die Schrift ist fest und deutlich und der Ort dicht neben der Landstrasse auffällig genug gewählt. Ob das in der Nähe unserer Inschrift befindliche Alphabetfragment, das Comparetti anders fasst, 34

1) Blass in Collitz' Sammlung No. 3130. 3135. 3140. Mit Recht erklärt sich an letzterem Ort Blass wegen des Koppa gegen die Ergänzung — *αλϙ(ι)μος* (Robert, Kretschmer). Die richtige Form Hippalkmos ist erhalten bei Plutarch, quaest. Graecae 37 und Schol. Eurip. Orest. 5, bei Apollodor I 9, 16 und sonst in Hippalmos verderbt. — Vgl. auch Gerhard A. V. III Taf. 190. 191. 237; Athen. Mittheil. XV (1890) Taf. 1.

eine Vorübung der Schreiberin ist, oder mit unserer Inschrift gar nichts zu thun hat, lässt sich nicht entscheiden.

2. Die Felsinschrift von Brutzi wird hier gleichfalls nach Halbherrs Kopie aus dem Museo italiano I S. 225 wiederholt. Der Deutungsversuch Comparettis a. a. O. hat den doppelten Übelstand, dass er keinen verständlichen Sinn ergiebt, und dass er sich weit mehr auf die fehlerhafte Kopie von Logiotatides (Röhl No. 391) als auf die Halbherrsche Abschrift, deren Genauigkeit ich gleichfalls geprüft habe, zu stützen scheint; auch die beiden Hexameterschlüsse Röhls in den Addendis zu No. 391 bleiben wohl am besten auf sich beruhen. Wenn ich eine neue Deutung vorschlage, die sich in der Sphäre des für die vorige Inschrift



Ermittelten bewegt, so bin ich mir ihres problematischen Charakters wohl bewusst, glaube aber doch sie mitteilen zu sollen, weil sie möglicherweise auf andere Graffiti Licht werfen oder von ihnen rektifiziert werden könnte. Ich möchte vorschlagen zu schreiben:

Σατρίης ποτ᾽ ἐρατός· ἐβά(σ)κηνέ μιν Μεν . . . . . . [δ]άμαλι(ς) Σταφύλεω.

Als Schreiberin denke ich mir wieder ein Mädchen, vielleicht nicht aus den besten Kreisen. Im ersten Wort suche ich einen Namen. *Συτλίη* oder *-ης* ist nicht griechisch und steht sicher nicht da, *Σατλίης* würde das Erhaltene lauten, wenn es vollständig wäre; da das aber auch nicht griechisch ist, nehme ich eine geringe Verscheuerung des R an. Ich verstehe also: „Satries war einst liebenswert; (jetzt aber) hat ihn verzaubert Men . . . [welche Buchstaben zu einem Frauennamen zu ergänzen sind, Menippe oder Menaichme oder Menekratis], die *δάμαλις* des Staphyles.“ Unter

dem später poetischen und auch hier ursprünglich bildlichen *δάμαλις* ist nach dem Ursprung des Wortes vielleicht eher „das Liebchen“ als die Tochter zu verstehen, obwohl ich letztere Möglichkeit nicht ganz ausschliessen möchte. Bedeutet *δάμαλις* die Freundin, so ist der Zusatz natürlich vorwurfsvoll, „obwohl sie in Staphyles schon einen Liebhaber besass“. Bei meiner Lesung des letzten Mannesnamens würde O = *ω* neben vierstrichigem ≶ stehen, wie sonst meines Wissens nur noch in der Inschrift von Arkesine *Ἐφημερὶς ἀρχ.* 1884 S. 56 (Bechtel No. 29 S. 41). Man könnte ja auch daran denken, die Endung *-έου* oder *-είου* zu lesen; vgl. indes über den schwankenden Charakter der amorginischen Schrift Kirchhoff, Studien⁴ S. 35. Bisher liess ich die drei Buchstaben in der obersten Zeile unbeachtet. Ich möchte vermuten, dass die Schreiberin, oder jemand anders, nachträglich zu *ἐβά(σ)κηνε* hinzufügen wollte *φαρ(μάκοις,* ohne die Inschrift zu vollenden. Jedenfalls kann bei der Anordnung der zwei Hauptzeilen nur an einen Nachtrag oder an eine zweite selbständige Inschrift gedacht werden. Beschädigt ist nach meiner Erinnerung nur das rechte Ende der zweiten Zeile durch Abspringen der Oberfläche des Steines, die übrige Inschrift nur mässig durch Verwitterung. So wird z. B. auch das zweite H ursprünglich die geschlossene Form gehabt haben.

Dass meine Deutung dieser Inschrift unsicher ist, gebe ich zu, nicht aber, dass sie deshalb unsicher ist, weil ich den Bewohnern von Amorgos im siebenten bis sechsten Jahrhundert eine zu freie Äusserung ihrer Subjektivität zutraue. Erzählt uns doch der Führer der samischen Epoikie nach Amorgos, der Iambiker Semonides gerade von der individuellen Mannigfaltigkeit der amorginischen Frauen. Dass die attischen Vasenmaler des sechsten bis fünften Jahrhunderts ihre Gefässe mit allerhand subjektiven Gefühlsergüssen verzierten [1], ist bekannt genug und bereits Gegenstand einer Speciallitteratur; die Sitte, die Wände zu beschmieren, die uns aus Aristophanes bekannt ist [2], tritt uns Jahrhunderte später in Pompeji lebendig entgegen [3], und es ist vielleicht kein Zufall, wenn sich für die amorginische Inschrift, wie ich sie deute,

36

---

1) Das bedenklichste Beispiel der Art ist besprochen Berliner philol. Wochenschrift 1891 S. 469.

2) O. Jahn, Vasensammlung König Ludwigs S. CXXII.

3) O. Jahn, Leipziger Berichte 1857 S. 191 ff.

die beste Erläuterung nächst Theokrits Pharmakeutriai in Lukians Hetärengesprächen findet [1]).

Ähnliche Ergüsse schon früh auf Felswänden zu finden, darf nicht befremden; die Hauswände werden damals für diesen Zweck noch unbequemer gewesen sein, als der gewachsene Fels. Am wenigsten darf uns diese Erscheinung auf den ionischen Inseln Wunder nehmen, der Heimat des Iambos [2]). Aber auch unter den theräischen Felsinschriften gehört das Praedikat auf No. 455 nicht unter die *nomina magistratuum* und bei einer Revision von No. 466 und 467 müsste man die Möglichkeit einer ganz persönlichen Gefühlsäusserung ins Auge fassen [3]).

Wenn meine Lesung richtig ist, so würden beide Inschriften in der Bezeichnung der ē-Laute sich der von Dittenberger festgestellten Orthographie der Kykladen anschliessen. Ob es ratsam ist, auf Grund der unzureichenden Nachrichten über die Bevölkerung von Amorgos, die Inschriften der Insel als Anhang zu den naxischen und den samischen zu behandeln, wie es Bechtel thut, ist mir fraglich.

---

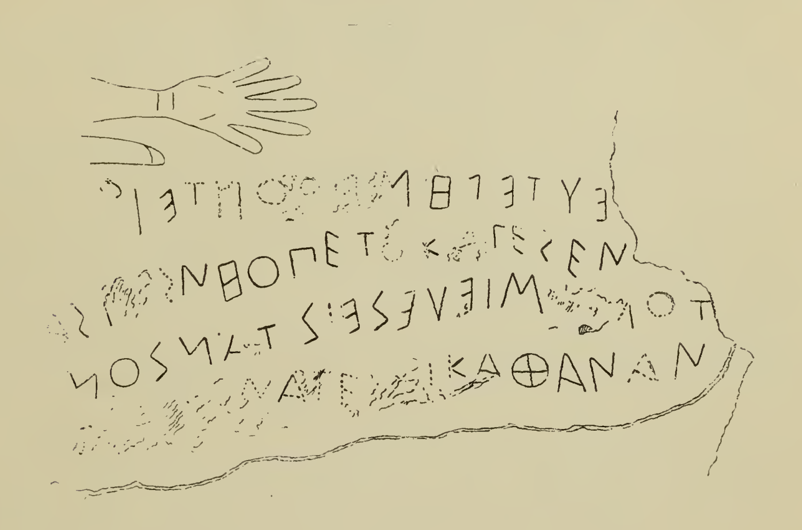
1) Für die Pharmakeia vgl. Dial. mer. 1, für Liebesintriguen durch Wandinschriften 4 und namentlich 10. Lukians Vorbilder sind dem Herondas verwandter gewesen als Theokrit oder der *νέα κωμῳδία*.

2) Auch die Inschrift von Arkesine, Bull. de corr. hell. VI S. 198 (Bechtel No. 30 S. 41), die mit *Κα°ῶι ἀνδρί* beginnt, scheint irgend eine persönliche Verwünschung zu enthalten.

3) [Dümmlers Vermutungen über den Charakter der theräischen Felsinschriften sind durch die Untersuchungen von F. Hiller von Gaertringen (Die archaische Kultur der Insel Thera, Berlin 1897 S. 25 ff.) zum Teil glänzend bestätigt worden; s. Roehl 455 = I. G. Ins. III 536; Roehl 466 = I. G. Ins. III 449; Roehl 467 = I. G. Ins. III 859].

INSCHRIFT AUS ITANOS.

Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung.
XVI (1891) S. 127—129.



Über die Inschrift, welche vorstehend nach der Abschrift im Museo italiano di antichità classica II S. 671. 672 wiederholt ist, bemerkt Halbherr: *L'epigrafe è scolpita sopra un masso di roccia nella località detta 'ς τὸ βεϱνεγάδι sopra l'istmo di Tenda fra Itanos ed il capo Sidero.* Der Fels trägt noch mehr Inschriften, meist blosse Namen aus römischer Zeit; die Lesung sei sehr schwierig wegen der geringen Tiefe der Buchstaben und der Verwitterung der Oberfläche. Die Ergänzung, welche Comparetti auf S. 673 versucht, ist weder vollständig noch giebt sie einen befriedigenden Sinn[1]); indessen dürfte ein Lesungsversuch nicht

127

1) *(Μ)ὰ (Ζῆ)[να] κ' Ἀθάναν [κλυ]τός? [τι]ς εὖ εἴη Ἰτανίων αἰ [κϱ]ίνῃ? ὦπε(ϱ) τ[ύ]κα λῆι ἐν . . . . εὖ τελῇ(ν βί)ον τε.*

aussichtslos sein, da die Inschrift *βουστροφηδόν* angeordnet ist, und
128 daher nur an den Zeilenwendungen rechts Lücken entstanden sind, die nicht sehr gross sein können, und bei Halbherrs grosser Zuverlässigkeit und Übung die von ihm nur punktierten Buchstaben fast durchweg werden als vorhandene betrachtet werden können. Die Lesung beginnt mit der untersten Zeile links; ich setze nach Comparettis Vorgang das noch halb Erkennbare in runde, das nur Ergänzte in eckige, die Zusätze, welche die graphische Vermeidung der Gemination nötig macht, in gebrochene Klammern.
(Μὰ Τῆ)[να] κ' Ἀθά(να)ν [ἁ π]τ(ό)λ[ι]ς | εὖ εἴη Ἰτανίων [π](α)ι[σ](ὶ)ν, ὅ⟨π⟩πε⟨τ⟩τ(όκα) λ(ῆ) ἐν [εἰράνᾳ] εὖ τελῆμ (βίον) τε | .

Das heisst: Bei Zeus und Athena! Die Stadt möge sich wohl verhalten für die Kinder der Itanier, für jeden, der dieses will: in Frieden und gut sein Leben beschliessen.

Hinzuzufügen ist wenig. In der ersten Zeile (von unten) ist es nicht nötig, den Namen des höchsten Gottes mit Z statt mit T zu schreiben. Die Reste des zweiten Buchstabens für *α* statt für *η* zu nehmen, habe ich nicht gewagt bei den etymologischen Schwierigkeiten, welche die verschiedenen Formen dieses Namens der Erklärung noch entgegensetzen. Mit *η* findet er sich auch in der achäischen Inschrift Röhl, I. G. A. 123. Vgl. über die verschiedenen Formen P. Kretschmer bei O. Kern, De theogoniis S. 93. In der dritten Zeile (von unten) bereitet nur ⊟ O Π Ɛ für *ὅσπερ* einige Schwierigkeiten: das *σ* und das *ρ* sind erst den benachbarten Konsonanten assimiliert, dann weggelassen worden. Die grosse gortynische Inschrift bietet hiervon viele Beispiele. Bedenklich könnte es erscheinen, dass *ὅσπερ* hier in der Bedeutung steht wie sonst *ὅστις* oder *ὅς γα*; indessen ist die Inschrift hier besonders deutlich und eine andere vernünftige Deutung des Vorhandenen mir wenigstens nicht gelungen. Wenn man erwägt, wie verhältnismässig spät und mannigfaltig sich gerade bei den Pronomina der Sprachgebrauch fixiert hat, so wird man sich bei *ὅσπερ* beruhigen, bis sich eine evidentere Lesung findet. Dass *τὸ* pronominal statt *τόδε* oder *τοῦτο* steht, kann in einer alten Dialektinschrift nicht
129 befremden. Wie der Übergang von Zeile 3 zu Zeile 4 war, lässt sich natürlich nicht sicher ausmachen; jedenfalls fehlt etwas mehr als zwischen Zeile 1 und 2. *Εἰράνᾳ* ist nur ein Vorschlag; mehrere andere Substantive sind ebenso möglich; auch könnte *ἐν* der Anfang eines Adverbiums sein. In welchem Sinne sich die Ergänzung

zu bewegen hat, steht genügend fest. Auffällig, aber nicht zu bezweifeln ist das Schwanken in der Bedeutung des ⊟; in *τελῆμ* bedeutet das Zeichen bereits den langen E-Laut. Merkwürdig ist auch die Stellung des *τε* hinter *βίον* statt hinter *εὖ*. Dies führt darauf, die Inschrift metrisch zu fassen, und zwar gehört sie zu den neulich von Usener entdeckten, in vorepischem Masse abgefassten Inschriften, was ich erst nach Vollendung meiner Ergänzung bemerkte. Ich möchte abteilen:

Μὰ Τῆνα κ' Ἀθάναν
Ἁ πτόλις εὖ εἴη
Ἰτανίων παισίν,
Ὅππερ κα τὸ λῆ ἐν
Εἰράνᾳ εὖ τελῆμ βίον τε[1]).

Der Schlussvers wäre hier schon rein iambisch gehalten, wodurch sich die Verschiebung des *τε* erklärt.

Wie durch den Inhalt ist die Inschrift auch durch die Einritzungen am Schluss als eine Art Stadtgebet gekennzeichnet, ein *fascinum* zur Abwehr bösen Zaubers und eine zur Adoration geöffnete Hand. Zeus und Athene scheinen für Itanos *πολιεύς* und *πολιάς* gewesen zu sein. Eine nähere Zeitbestimmung der Inschrift halte ich nicht für thunlich.

---

1) Man könnte auch versuchen V. 1. *Μὰ — πτόλις,* 2. *εὖ — παισὶν,* 3. *ὅππερ — εἰράνᾳ,* 4. *εὖ — τε.* Die Interpunktion hinter *πτόλις* | könnte sogar für diese Abteilung zu sprechen scheinen. Ich muss Kundigeren die Entscheidung darüber überlassen, welche Auffassung den Vorzug verdient.

ZWEI GORTYNISCHE URKUNDEN.

Philologus N. F. VIII (1895) S. 205—210.

205 F. Halbherrs erfolgreichen Untersuchungen auf Kreta verdanken wir auch die Blosslegung des Pythions von Gortyn, deren Ergebnisse vom Entdecker in den monumenti antichi I S. 8 ff. dargelegt sind. Durch die daselbst gefundenen Inschriften steht der Name des Heiligtums fest, das in hellenistischer Zeit als Archiv für Staatsurkunden diente. Unter den neu zu Tage gekommenen Urkunden sind drei für die Geschichte in jener Zeit nicht ohne Interesse.

Die erste von diesen (A), von Halbherr auf S. 38 ff. besprochen, enthält einen ewigen Freundschafts- und Bündnisvertrag zwischen dreissig kretischen Gemeinwesen, an der Spitze Gortyn und Knosos, und König Eumenes II. von Pergamon. Die Inschrift ist vom vierzehnten Jahre des Königs datiert und daher in das Jahr 183 v. Chr. zu setzen.

Mit Recht bringt Halbherr den Anschluss Kretas an Pergamon in Verbindung mit der friedenstiftenden Mission Roms durch Appius vom Jahre vorher, von welcher Polybios 22, 19 (23, 15) erzählt. Wie auf Kreta üblich, kann das ewige Bündnis nicht lange gewährt haben; denn im Jahre 172 finden wir Eumenes Kydonia, das auf unserer Inschrift nicht einbegriffen ist, gegen Gortyn unterstützen *κατὰ τὴν συμμαχίαν* Polyb. 28, 15 (13).

Die beiden anderen Inschriften (B und C), werden von Halb-206 herr S. 41—57 behandelt. Dass beide Inschriften, obwohl sie äusserlich sich nicht aneinander fügen, sich auf dieselben Zeitverhältnisse beziehen, schliesst Halbherr mit Recht daraus, dass in B die Rückgabe von Apellonia an Gortyn ausbedungen wird

(Zeile 18—20 mit Sicherheit ergänzt), welche in C Z. 27 als eben vollzogen erscheint. Die Inschrift B wird durch die Überschrift bezeichnet als *συνθήκα Γορτυνίων καὶ Κνωσίων*. Ein König Ptolemaios spielt dabei eine Rolle (Z. 5 und 10), doch wohl als Stifter und Garant des Friedens. Im allgemeinen erscheinen die Knosier als friedensbedürftig, die Gortynier im Vorteil. Der Block C enthält zwei Urkunden, die erste am Anfang, die zweite am Schluss unvollständig. Die erste wird Z. 18 als eine *ὁμολογία* bezeichnet, welche feierlich im Pythion in Gortyn, im Delphidion in Knosos und in einem dritten Heiligtum aufgestellt werden soll; der vorangehende Text enthält eine genaue Grenzregulierung der beiden Stadtgebiete, offenbar eine unmittelbare Folge des Friedensschlusses auf B. Der zweite Teil des Blockes C enthält einen weiteren Beschluss der Gortynier auf Grundlage der Rückgabe Apellonias.

Für die Datierung der beiden Urkunden giebt zunächst Schrift und Sprache keinen genügenden Anhalt. Einzelne Buchstabenformen sind altertümlicher in der Inschrift A vom Jahre 183, welche dafür keine kretischen Dialektformen zeigt. Aber eben deshalb fällt, wie auch Halbherr bemerkt, dieser mit einer auswärtigen Macht geschlossene Vertrag für die Vergleichung fort; Sprache und Schrift lassen für B und C das ganze dritte und zweite Jahrhundert als Spielraum. Auch der Name des Königs Ptolemaios hilft nicht weiter: es müsste vielmehr erst aus anderen Umständen bestimmt werden, der wievielte Ptolemaeer gemeint sei[1]).

Halbherr S. 42 f. neigt zu der Ansicht, dass Ptolemaios IV. Philopator oder sein Nachfolger Epiphanes zu verstehen sei, und die Inschrift zwischen 220 und die römische Vermittelung im Jahre 184 falle. Von Philopator berichte wenigstens Strabo X p. 478, dass er begonnen habe, die Mauern von Gortyn wieder aufzubauen.

Nun wissen wir allerdings, dass im Jahre 220 Gortyn und Knosos verbündet sind, und an der Spitze der Kreter gegen Lyttos vorgehen, das grausam zerstört wird (Polyb. 4, 54 f.). Aber in dieser Expedition hat Knosos entschieden die Hegemonie; ein Teil der Bundesgenossen unter Führung der Polyrrhenier und Lappaier fällt, *ὅπερ ἔθος ἐστὶν Κρησίν* von den Knosiern ab und 207

1) [Vgl. Inschriften von Magnesia No. 65.]

auch die Jugend von Gortyn neigt sich zu jener Partei. Gortyn wird allerdings momentan zur Ordnung gebracht, da die Knosier sich Hilfe von den Aetolern holen; aber ihre Gegner wenden sich erfolgreich an Philipp V. und der Streit dauert fort. Wie er beigelegt wurde, wissen wir nicht. Jedenfalls geben diese Verhältnisse keinen besonderen Anhaltspunkt zur Datierung unserer Inschriften, in welchen Gortyn führend und Ägypten vermittelnd erscheint.

Bis 184 müssen dann allerdings die Gortynier wieder Vorteile errungen haben, da sie von Appius gezwungen werden, an die Knosier eroberte Plätze herauszugeben.

Jedenfalls ist die Überlieferung darüber, wie oft die Knosier und Gortynier verbündet und verfeindet waren, sehr unvollständig. Was Strabo a. a. O. erzählt, gilt wohl summarisch vom zweiten Jahrhundert bis zur Eroberung durch die Römer: so oft die beiden Städte zusammengingen, beherrschten sie die Insel; wenn sie sich befehdeten, gab der Beitritt der Kydoniaten den Ausschlag. Es könnte daher bei der Fruchtbarkeit Kretas an ewigen Bündnissen aussichtslos scheinen, die Zeit unserer Urkunden genauer bestimmen zu wollen.

Vielleicht hilft aber eine notwendige Ergänzung eines Namens auch zur Aufhellung der politischen Verhältnisse, unter welchen die Verträge geschlossen wurden. Nachdem in B die Gortynier verpflichtet worden sind, Frieden zu halten, heisst es Zeile 10 f. nach sicherer Ergänzung Halbherrs *ἄγεν [δὲ καὶ Κνωσίονς ὡσαύτως καὶ ἀ]‖ποκαταστᾶσαι τᾷ Ἀθαναίᾳ τᾷ Σι . . . .* Hier werden also die Knosier verpflichtet, einem Athenaheiligtum etwas zuzustellen oder zu zahlen; leider ist der Anschluss an Zeile 12 dann nicht mit einiger Sicherheit zu ergänzen. Doch lässt sich immerhin die nähere Bestimmung des Athenaheiligtums mit Wahrscheinlichkeit aus der Inschrift C gewinnen unter der natürlichen Voraussetzung, dass beidemal dieselbe Athena Hüterin der Verträge ist. Hier heisst es, die beiden Städte sollen in ihrem eigenen Apolloheiligtum je eine Tafel mit dem Vertrage aufstellen (20) *καὶ [ἄλ‖λ]αν* (sc. *στάλαν*) *κοινᾷ τὰνς πόλινς ἀμφοτέρανς ἐν . . . . . ‖ . ίᾳ ἐν τῷ ναῷ τᾶς Ἀθαναίας*. Setzt man zu Beginn der Lücke aus B die Buchstaben *Σι* ein, so bleiben in dem Namen *Σι . . . . ία* vier Buchstaben zu ergänzen.

Man wird sich natürlich zunächst auf Kreta nach einem

neutralen Orte umsehen, der sich dem Erhaltenen fügte. Da käme aber als obere Instanz für die beiden mächtigsten kretischen Städte wohl nur die Zeushöhle auf dem Ida in Betracht. Dort stand der beschworene Vertrag zwischen Kydoniaten und Apolloniaten, den die Kydoniaten trotzdem schmählich brechen, selbst das in Kreta Übliche in dieser Richtung noch überbietend nach Polyb. 28, 14 (27, 16). So wenig wie von diesem Zeuskult kann in unseren Inschriften von einem Heiligtum der Kydoniaten die Rede sein, an die man denken könnte, weil sie in dem von Appius gestifteten Frieden die Geiseln in Verwahrung nehmen. In den Anfangsbuchstaben des Beinamens der Göttin scheint den kretischen Städten nur das kleine Sibyrtos (Steph. Byz. s. v.) zu passen; aber dieser Ort, da er kein berühmtes Heiligtum besass, kommt wegen seiner geringen Bedeutung nicht in Betracht, und seine Bewohner schreiben sich in der von Halbherr publicierten Inschrift A *Συβρίτιοι,* und auch bei Skylax heisst der Ort Sybritia.

Da nun der Vermittler des Friedens ein auswärtiger König ist, so werden wir uns auch nach dem Athenaheiligtum ausserhalb Kretas umsehen dürfen und da giebt es einen berühmten Tempel, der zu dem Erhaltenen vortrefflich passt, den der Athena bei Sikyon. Die Bezeichnung *ἐν Σικυωνίᾳ ἐν τῷ ναῷ τᾶς Ἀθαναίας* statt des einfachen *ἐν Σικυῶνι* ist durchaus korrekt, da der Tempel, wie vielfach solche der Athena, vor der Stadt lag (Paus. II 11, 1). Für das Gebiet von Sikyon ist diese Bezeichnung ganz gebräuchlich (z. B. Polyb. IV 13, 5. 68, 1; Paus. I 6, 5. 7, 2. 8, 9; Plut. vita Arati 5 u. 6); doch scheint in hellenistischer Zeit mitunter die adjektivische Bildung auf *ιος ια ιον* auch an Stelle der einfacheren Ortsnamen zu treten, wohl eine Rückbildung aus dem Namen der Bewohner; so wechselt z. B. Diodor V 59 die Bezeichnung *ἡ Ῥοδία* mit *Ῥόδος* ohne Unterschied [1]).

Wenn die vorgeschlagene Ergänzung richtig ist, so würde die Zeit unserer Urkunden annähernd bestimmt sein durch das Verhältnis der ägyptischen Politik zum achaeischen Bund; der friedenstiftende König Ptolemaios würde dann Euergetes I sein. 209

---

1) Das Fehlen des Artikels setzt allerdings eine gewisse Geläufigkeit der landschaftlichen Bezeichnung voraus, zu welcher die Bundesorganisation beigetragen haben mag.

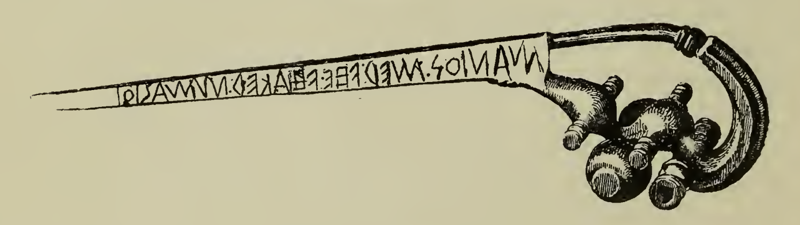
Schon sein Vorgänger Philadelphos war ja Arat mit ägyptischem Gelde zur Restauration seiner Vaterstadt behilflich gewesen und hatte als Zeichen der Erkenntlichkeit Werke der sikyonischen Maler von diesem geschenkt erhalten, wodurch die sikyonische *χρηστογραφία* in Alexandria heimisch wurde (Plut. Arat. 12. 13). Zur Not könnten also unsere Inschriften noch in die letzten Jahre des Philadelphos nach der Befreiung Sikyons im Jahre 251 fallen. Wahrscheinlich ist jedoch eine Organisation des ägyptisch-achaeischen Bündnisses, wie sie unsere Inschriften voraussetzen, erst nachdem der achaeische Bund mit der Eroberung Korinths den Schlüssel zur Peloponnes in der Hand hatte und in offenen Gegensatz zu Makedonien getreten war. Für diesen Zeitpunkt, das Jahr 243, wird denn auch das Bündnis mit Ägypten erwähnt bei Paus. II 8, 4 und Plutarch Arat. 24: *Πτολεμαῖον δὲ σύμμαχον ἐποίησε τῶν Ἀχαιῶν, ἡγεμονίαν ἔχοντα πολέμου καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν.* In diese Zeit der grössten Ausdehnung und höchsten Macht Ägyptens unter Euergetes würden unsere Inschriften vortrefflich passen. Damals herrschte der Ptolemaeer über das südliche Kleinasien bis Karien eingeschlossen, und ein Bündnis seiner Seemacht mit der peloponnesischen Landherrschaft der Achaeer setzt notwendig voraus, dass auch auf Kreta ägyptischer Einfluss dominierte. Diesen Einfluss zeigen die Halbherrschen Inschriften in milder äusserer Form, mit Wahrung der Autonomie der kretischen Städte, kam es doch auch nicht auf kretische Streitmächte an, sondern nur auf einen ungefährdeten Stützpunkt für die ägyptischen Flotten. Ein besonderer Vertrag der Gortynier mit Ptolemaios und seinen Bundesgenossen mag vorangegangen sein; unsere Inschriften haben lediglich den nötigsten Landfrieden auf Kreta selbst zum Ziele. Einen terminus ante quem für die vorausgesetzten Verhältnisse giebt natürlich der Bruch des Aratos mit Ägypten, sein Verrat des Bundes an Makedonien im Jahre 225. Bis dahin hat Arat ein persönliches Einkommen von sechs Talenten jährlich von Ptolemaios erhalten, welcher jetzt zu spät zur Unterstützung des kühnen Kleomenes gedrängt wurde. Möglicherweise 210 kam schon vorher (229) durch makedonische Eroberung Kariens die ägyptische Seeherrschaft ins Wanken.

In dem verfügbaren Zeitraum von achtzehn Jahren sind wahrscheinlich die gortynischen Inschriften möglichst hoch hinaufzurücken, in die Glanzzeit Arats, wogegen, wie gesagt, die Palaeo-

graphie nicht spricht. Hauptsächlich von den steinernen Archiven der Städte haben wir noch Ergänzung der traurigen litterarischen Überlieferung der hellenistischen Staatengeschichte zu erhoffen, und zum Glück verursachen gerade die Zeiten des Schwankens der grossen politischen Verhältnisse auch im städtischen Leben noch in dieser Zeit stets neue Kombinationen und eine entsprechende Masse von Urkunden. Es scheint fast, als ob Kreta, solange Euergetes lebte, in fester Hand gehalten worden sei. Nach seinem Tode 220 geht die Selbstzerfleischung der Insel wieder an und entsprechend die ewigen Bündnisse, die Einmischung von Makedonien, Ätolien, Pergamon und Rom.

ISCRIZIONE DELLA FIBULA PRENESTINA[1]).

Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung.
II (1887) S. 40—43.



40 L'iscrizione dice: *Manios*: *med*: *Fhe*: *Fhaked*: *Numasioi*.

Cioè: „Manios mi ha fatto per Numasios". Nella parola Fhe: Fhaked tra l'*h* e l'*a* era ancora incisa un'asta verticale, che in gran parte è stata cancellata dallo scrittore stesso. Se confrontiamo anzitutto l'alfabeto della nostra iscrizione con quella del vaso di Duenos, la più antica che fin qui si conoscesse, scoperta ed illustrata dal Dressel (Ann. d. Inst. 1880 p. 158 segg. tav. d'agg. *L*)[2]), la nostra ci mostra un carattere considerevolmente più arcaico. Veramente la forma delle lettere è appena diversa, però ci si scorgono ancora certe differenze nel modo come i segni s'adoperano per esprimere i suoni, le quali gettano nuova luce sulla storia degli alfabeti italici in generale. L' opinione sinora accettata, e di cui il Mommsen[3]) è l'autore, è compendiata da A. Kirchhoff,

---

1) [Dem Aufsatz Dümmlers geht in den Röm. Mitth. S. 37—39 eine Darlegung W. Helbigs voran, der die Fundgruppe, welcher die Fibula angehört, spätestens in den Anfang des sechsten Jahrhunderts setzt].

2) La letteratura sopra questa iscrizione si trova presso Pauli, Altit. Stud. I p. 3 segg.

3) Unterital. Dialekte p. 3 segg.

Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets[3] p. 115: „Gli „alfabeti italici si dividono in due gruppi, che chiaramente si „distinguono fra loro, e di cui il primo, al quale appartengono „l'etrusco, l'umbro e l'osco, è caratterizzato dal segno **8**, comune „a tutti questi alfabeti, inventato espressamente, rigettando il greco „Φ per indicare il suono dell' *f*, ed aggiunto ai segni accettati „dell'alfabeto greco. L' altro gruppo, composto del latino e del „falisco non conosce questo segno, ma, rigettando egualmente il „greco Φ, adopera per indicare il suono *f*, il segno del *vau*, ed „in seguito a ciò ha perduto la possibilità, rimasta agli alfabeti „del primo gruppo, di distinguere *u* consonante ed *u* vocale; il „segno della vocale *v* deve servire ad indicare ambedue."

41

Quest'opinione viene modificata dalla nostra iscrizione. Usando essa il segno composto **F⊟** per indicare il semplice suono *f*, dobbiamo supporre, che nel latino antichissimo il semplice segno **F** conservasse il valore del greco *vau*. Ammettendo **F⊟** come la forma originaria italica, si spiega anche il nuovo segno dell'altro gruppo, **8 8**, come differenziato dalla seconda parte del segno composto, come aveva già sospettato Deecke[1]). Si può fare ancora la domanda, se il falisco il più arcaico, nel segnare l' *f* ed il *vau* non abbia coinciso con l'alfabeto euganeo[2]), giacchè è difficile l'immaginare perchè **↑** venisse differenziato da **F**, se **F** non era rimasto in uso. Gli alfabeti italici verrebbero perciò divisi in tre gruppi, secondo il modo come rimpiazzarono non già il rifiutato segno calcidico Φ, ma il segno composto **F ⊟** per *f*. Quale sia stato il motivo per non accettare il segno Φ, è difficile il dirlo; si potrebbe spiegare con ciò, che nelle lingue italiche foneticamente nessun suono esattamente gli corrispondeva. Ma non è neanche impossibile che l'alfabeto calcidese, quando venne assunto dagli Italici, non conoscesse ancora il segno Φ, ma similmente, come le più antiche iscrizioni di Creta, Melo e Tera, usasse per il suono *f* un segno composto; **F⊟** starebbe allora a **Γ⊟** come **⊟Ϟ** dell'alfabeto di Nasso a **KM** del cretese.

La forma del M a cinque aste non deve far meraviglia, come neanche l' uso ancora conservato del **K**. Tanto l' uno che l' altro appariscono ancora sull' iscrizione di Duenos, il cui carattere per-

1) Baumeister, Denkmäler des klass. Altertums I p. 54.

2) Cf. Mommsen, Mittheil. der antiquar. Gesellschaft in Zürich VII p. 199 segg., Deecke l. c. p. 53 e 54.

fettamente latino a torto fu messo in dubbio dal Jordan nell' Hermes XVI (1881) p. 225. Ne viene di conseguenza che C aveva allora il valore del suono *g*.

42 Altrettanto antica quanto la scrittura è anche la lingua dell'iscrizione. La reduplicazione del perfetto di *facio* era nota sinora solo nell'osco per la tavola bantina 10, 11 e 17. Il triplice punto tra la reduplicazione e la radice indica che non s'era ancora perduto del tutto il sentimento dell' essere quella in origine un elemento separato. L' allungamento della sillaba radicale subentrò soltanto dopo che era perduta la reduplicazione e precisamente nel tempo trascorso tra la nostra iscrizione e quella di Duenos. — L'ammollimento del suono *t* finale la nostra iscrizione l' ha comune con quella di Duenos, con la cista Ficoroni e con l'osco (cf. Bücheler, Rhein. Museum XXXVI [1881] p. 242). — L' *i* del dativo singolare della declinazione in *o* era nota finora solo da Mario Vittorino p. 2458, il quale si riferisce ad antichi documenti di trattati e leggi. — La *s* nel mezzo del nome non deve sorprenderci, essendo un fatto bene accertato la sanzione data in epoca relativamente tarda dal censore Appio Claudio al rotacismo che sorgeva in Roma (Cic. ad familiares IX 21, Pomponio Dig. 1, 2, 2, 36). È vero che Jordan, Kritische Beiträge zur Geschichte der Lateinischen Sprache p. 104 segg. cerca di toglier di mezzo queste testimonianze per il mutamento dei suoni in Roma; ma ciò dipende dalla sua tendenza di stabilire una certa diversità tra il latino il più arcaico ed i dialetti affini, tendenza alla quale non possiamo associarci. Le prove per la forma del nome *Numisius* v. in Jordan l. c. p. III. Da *Numerius* non si può separare *Numasios*.

Se in Festo p. 170 (cf. de praenomine c. 6.) è detto, che il nome *Numerius* non s'incontrava in alcuna famiglia patrizia prima che Q. Fabio sposando la figlia di un ricco Maleventano N. Otacilio, si obbligasse a dare al suo figlio il nome del nonno materno, non posso da ciò trarre col Mommsen[1]) la conclusione generale, che questo sia venuto a Roma dagli Irpini. Plebei romani potevano servirsene anche prima; e quanto a quel racconto della sua introduzione nella famiglia dei Fabii, non posso sopprimere il sospetto che esso dipenda da una falsa o maligna etimologia, la quale lo riferiva ai *nummi*, che Q. Fabio acquistò col matrimonio.

1) Römische Forschungen I p. 19.

Festo non dice punto, che gl'Irpini Otacilii fossero una famiglia nobile; anzi le sue parole *inductus magnitudine divitiarum* fanno piuttosto supporre il contrario. A Roma certo gli Otacilii erano plebei. 43

Un ricco plebeo sarà stato anche quel *Numasios,* cui apparteneva la nostra fibula. Il costume di servirsi di un solo nome — almeno nei documenti privati — lo riscontriamo qui per la prima volta. A ragione il Mommsen l. c. p. 5 rigetta alle conclusioni, che Varrone (de praen. in.) trae dai nomi della leggenda di Romolo. Dall'iscrizione della fibula naturalmente non consegue, che all'epoca istessa non fossero usati in documenti ufficiali due nomi nelle famiglie nobili, o perfino fra i plebei, e nemmeno che allora venissero scritti per intero tutti i prenomi. Usandosi un solo prenome, è naturale, che non viene abbreviato.

La nostra iscrizione è difficilmente un atto di donazione, ma insieme una raccomandazione dell'abile orefice ed una assicurazione del possessore contro i ladri.

GIUNTA.

Ho dato qui sopra press' a poco ciò che pronunciai nell'adunanza del 7 gennaio. Finita la stampa venni a conoscere le relative osservazioni del Deecke, Wochenschr. f. klass. Philol. 16 febr. 1887 col. 220. L'estratto del mio discorso ibid. col. 121 (del resto non fatto da me) a bella posta ommette ogni citazione di letteratura, non volendo altro che rendere accessibile l'iscrizione stessa. Ora ognuno vede che io conoscendo l'ipotesi del Deecke, era ben lontano dal volermela appropriare.

REGISTER.

Die einfachen arabischen Zahlen bezeichnen die Seiten des vorliegenden Bandes; unter I und III sind die beiden anderen Bände der Kleinen Schriften, unter Ak. das Buch Akademika, Giessen 1889, zu verstehen.

I. SACHREGISTER.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

I.

K.

L.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

U.

V.

II. STELLENREGISTER.

Druckfehler:

S. 246 Z. 4 von unten lies: oligarchischen statt oligarischen.
S. 248 Z. 14 von oben lies: nach statt nah.
S. 407 Anm. Z. 6 von unten lies: Archilochos statt Archilochos'.
S. 465 Z. 18 von unten lies: dass statt das.







